

**UMA
FILOSOFIA DA CULTURA,
PROSPECTIVA
DA
HIPER-MODERNIDADE**

Carlos Alberto Gomes

Tese de Doutoramento em Filosofia
(especialidade: Filosofia da Cultura)

Orientador: Prof. Dr. José Esteves Pereira

SETEMBRO, 2011

DECLARAÇÕES

A tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Doutor em Filosofia (especialidade: Filosofia da Cultura), realizada sob a orientação científica do Prof. Dr. José Esteves Pereira

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Lisboa, de de

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciado pelo júri a designar.

O orientador,

Lisboa, de de

Dedicatória pessoal

- Á minha querida Anna, que sempre soube compreender o valor do labor e amor intelectuais, transmitindo-me apoio e estímulos positivos,
- Ao meu querido Fredi, pela genuína demonstração de amor e paciência juvenil, perante tão elevados e laboriosos propósitos!

AGRADECIMENTOS

- A todos aqueles que, de alguma forma, tornaram possível a concretização deste projecto, das maiores às mais pequenas contribuições, destacando obviamente, o meu ilustre orientador,

Prof. Dr. José Esteves Pereira,

o qual soube sempre, pela via orteguiana da informalidade e da circunstância, elevar os meus padrões de exigência e qualidade no trabalho.

- A todos os bons amigos, uma palavra especial, pelo seu generoso incentivo ao desenvolvimento do meu labor.

RESUMO

UMA FILOSOFIA DA CULTURA PROSPECTIVA DA HIPERMODERNIDADE

CARLOS ALBERTO GOMES

PALAVRAS-CHAVE: Ciclo, Civilizações, Consumismo, Crise, Cultura, Decadência, Dinheiro, Filosofia, Gasset (José Ortega y), Globalização, Hedonismo, Hipermmodernidade, História, Historicismo, Industrialismo, Lipovetsky (Gilles), Modernidade, Morfologia, Nihilismo, Pessimismo, Pós-Modernidade, Progresso, Racionalidade, Razão Instrumental, Razão Vital, Spengler (Oswald), Técnica, Vida.

A filosofia especulativa da história é uma área da filosofia que diz respeito ao eventual significado, se for caso disso, da história humana. Além disso, especula a partir do seu desenvolvimento, uma possível teleologia – o que significa que questiona se existe um desígnio, um princípio directivo ou uma finalidade no processo da história humana. O principal objectivo dos estudos de Vico, Herder, Kant e Hegel, era o descobrir a textura da história, que permitisse compreender o enigma do sentido do progresso histórico mas, actualmente, a questão é a de compreender a desconstrução da visão racionalista cartesiana.

Oswald Spengler (1880-1936) escreveu a sua mais conhecida obra *Decadência do Ocidente*, publicada em 1918, na qual acentua a teoria cíclica das culturas e civilizações, com uma crítica radical à ideia de progresso, tendente a determinar morfologicamente a estrutura da época actual. A perspectiva do declínio histórico da civilização ocidental, feita por Spengler, é extremamente evidente nos nossos dias, e há muitos sintomas de degenerescência orgânica da cultura ocidental. A ideia principal da pós-Modernidade, e que caracteriza uma nova fisionomia das modernas sociedades ocidentais, foi marcada pela falência e ruptura das grandes utopias, desenvolvendo-se uma nova cultura individualista baseada no ‘presente’ - a hipermmodernidade.

Para Spengler, a civilização é aquilo em que a cultura se tornou, uma vez que o impulso criativo diminui, e o impulso crítico ganha preponderância. A cultura é o começo, a civilização é aquilo em que se torna, e hoje vivemos no estágio da Cultura de Inverno,

onde ganhou preponderância uma civilização mundial e urbana, baseada em concepções materialistas e pragmáticas.

Ortega y Gasset (1883-1955), por outro lado, não foi um filósofo puramente académico. Escreveu artigos jornalísticos, ensaios e livros. A *Rebelião das Massas* combina o seu conhecimento profundo das crises da história fazendo dela a sua filosofia de vida (razão vital), como um sistema histórico. A principal tese de Ortega é a de que a crise ocorre quando as convicções das gerações precedentes deixam de ser válidas, em função da mudança no mundo à nossa volta, pois a vida é basicamente *dynamis* e processo incessante. Ortega viu que a vida individual é a realidade fundamental. Em vez da razão absoluta, falamos da razão como função da vida e historicidade. Em vez da crença absoluta, expressa-se pela perspectiva do individual.

Podemos dizer que Spengler e Ortega y Gasset compreendem com um notável espírito projectivo, os signos da Contemporaneidade. Onde a Modernidade focava o seu objecto na criação de *metanarrativas*, como Lyotard salientava, a pós-Modernidade intenta antes a sua desconstrução.

Esta dissertação visa mostrar o verdadeiro sentido da crise histórico-cultural (hipermodernidade), seguindo aqueles paradigmas filosóficos do século XX (Oswald Spengler e Ortega y Gasset).

ABSTRACT

“A PHILOSOPHY OF HISTORY, PROSPECTIVE TO HYPERMODERNITY”

CARLOS ALBERTO GOMES

KEYWORDS: Cycle, Civilizations, Consumerism, Crisis, Cultures, Decadence, Gasset (José Ortega y), Globalization, Hedonism, History, Historicism, Hypermodernity, Industrialism, Instrumental reason, Lipovetsky (Gilles), Modernity, Money, Morphology, Nihilism, Pessimism, Post-Modernity, Progress, Rationalism, Spengler (Oswald), Technics, Virtual (culture), Vital reason.

The speculative philosophy of history is an area of philosophy concerning the eventual significance, if we can say that, of human history. Furthermore, it speculates as to a possible teleology to its development—that is, it asks if there is a design, a directive principle, or finality in the processes of human history. The main goal of Vico’s, Herder’s, Kant’s and Hegel’s studies, for example, was the discovery of the inside texture of history, which permits understanding the enigma of the sense of historical progression, but nowadays the question is how to understand the deconstruction of the rationalist and cartesianist vision.

Oswald Spengler (1880-1936) wrote his best known book, *The Decline of the West* (*Der Untergang des Abendlandes*), published in 1918, which puts forth a cyclical theory of the rise and decline of civilizations. He developed a cyclic theory of cultures and civilizations, with a radical critique of the idea of progress, tended to determine morphologically the structure of the actual time. The perspectives of the historic decline of the Western Civilization, made by Spengler, are much too evident nowadays, and there are many symptoms of the organic degeneracy of the western culture. The main idea of the post-Modernity, which characterizes a new physiognomy of the modern western societies, was marked with failure and rupture of the large utopias, developing a new individualistic culture, based on ‘present’ – hypermodernity.

According Spengler, civilization is what a culture becomes once its creative impulses wane and the critical impulse gains ascendancy. Culture is the beginning,

civilization is what it becomes and we live now in the Winter stage of culture, where a world-urban civilization became preponderant based on materialist and pragmatist conceptions.

Ortega y Gasset (1883-1955), on the other hand, was not a pure academic philosopher. He wrote newspaper articles, essays, and lectures. *The Revolt of the Masses* (*La Rebelión de las Masas*) combines his insight into historical crises of humanity with his philosophy of life (vital reason) as an historical system. Ortega's main thesis is that a crisis occurs when the beliefs (convictions) of the previous generation are no longer valid because of a change in the world around us, because life is essentially *dynamics* and a non-stopping process. Ortega saw individual life as the fundamental reality. He substituted absolute reason by reason as a function of life and historicity. He replaced absolute truth by the perspective of the individual.

We can say that Spengler and Ortega y Gasset understand with a notable projective spirit, the signs of the Contemporary. Where modernism focused upon the creation of *metanarratives*, as Lyotard said, post-Modernity is intent upon their deconstruction.

This dissertation intends to show the right meaning of this historical-cultural crisis (hypermodernity), following those philosophic paradigms of the XX century (Oswald Spengler and Ortega y Gasset).

ÍNDICE

DO PASSADO AO PRESENTE - UMA IDEIA DE CULTURA.....	1
CAPÍTULO I. A FILOSOFIA E O MUNDO HISTÓRICO – INTRODUÇÃO.	2
CAPÍTULO II. AS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA E DA CULTURA NA COMPREENSÃO DA CONTEMPORANEIDADE. HISTORICISMO E CONTEMPORANEIDADE.	Erro! Marcador não definido.
CAPÍTULO III. AS ORIGENS HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DAS FILOSOFIAS DA CULTURA SPENGLERIANA E ORTEGUIANA.	46
III.1. OS CONTRIBUTOS DE G.VICO E W.DILTHEY.	46
III.2. A OMNIPOTÊNCIA DO DESTINO E A HISTÓRIA COMO EXPRESSÃO DO DEVIR.	61
CAPÍTULO IV. DE DILTHEY AOS PARADIGMAS SPENGLERIANO E ORTEGUIANO DA DECADÊNCIA.....	65
IV.1. OSWALD SPENGLER E A MORFOLOGIA HISTÓRICA DA DECADÊNCIA.....	65
IV.2. AS CATEGORIAS DE NECESSIDADE E RECORRÊNCIA HISTÓRICAS.....	70
IV.3. ORTEGA Y GASSET E A EMERGÊNCIA DA RAZÃO VITAL.	112
IV.4. DE SPENGLER A ORTEGA – A HISTÓRIA E O CIRCUNSTANCIALISMO DA RAZÃO VITAL. A BIPOLARIZAÇÃO EXPERIENCIAL NORTE/SUL. E A CULTURA TÉCNICA.	127
CAPÍTULO V. O REBAIXAMENTO DA CULTURA SUBJECTIVA.....	179
V.1. A DECADÊNCIA E A MORFOLOGIA DO DINHEIRO: UMA PROJECTIVA À CULTURA PÓS-MODERNA.....	179
V.2. DA MASSIFICAÇÃO À RAZÃO INSTRUMENTAL PÓS-MODERNA - O EXEMPLO DA ALEMANHA PÓS-SEGUNDA GUERRA MUNDIAL.	187
V.3. O HOMEM-MASSA E A CRISE DA CULTURA.....	207
CAPÍTULO VI. SPENGLER, ORTEGA E A FILOSOFIA DA HIPERMODERNIDADE.....	234

VI.1. O CARÁCTER PROSPECTIVO DAS MENSAGENS DE OSWALD PENGLER E ORTEGA Y GASSET, FACE AOS FUNDAMENTOS DA CULTURA PÓS-MODERNA.....	234
VI.2. O DESMORONAMENTO DO SUJEITO UNIVERSAL E OS IMPERATIVOS CATEGÓRICOS DA HIPERMODERNIDADE.	241
CAPÍTULO VII. CULTURA HIPER-MODERNA E GLOBALIZAÇÃO.-	
CONCLUSÕES	283
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	299
APÊNDICE.....	308
ÍNDICE TEMÁTICO	308
ÍNDICE REMISSIVO	320

DO PASSADO AO PRESENTE -

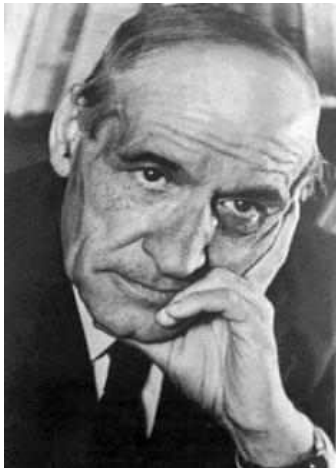
- UMA IDEIA DE CULTURA



*“Eis o que deve ser considerado, não com os olhos de um homem partidário, de um ideólogo, de um moralista aferrado à sua época, não sob o ângulo de algum ‘ponto de vista’ particular, mas das alturas intemporais de onde a nossa vista pode **abranger o mundo das formas históricas**, tais como se criaram em milhares de anos. Só assim se poderá compreender realmente a **grande crise do presente**.”*

OSWALD SPENGLER

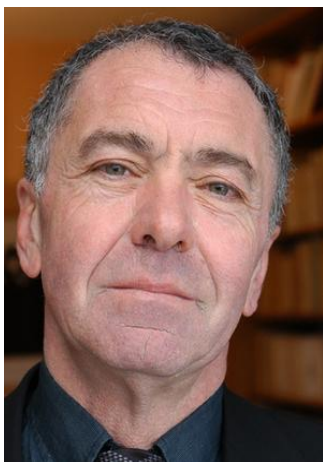
‘A Decadência do Ocidente’, 1931



*“Vão, será o empenho que alguns colocam em desconhecer a **grave crise que hoje atravessa a história ocidental**. Os sintomas são demasiado evidentes, e o que mais se obriga a negá-los não deixa de os sentir no seu próprio coração. Pouco a pouco vai-se estendendo, por áreas cada vez mais amplas da sociedade europeia, um estranho fenómeno que pode chamar-se **‘desorientação vital’**.”*

ORTEGA Y GASSET

‘O Tema do nosso tempo’, 1923



*“A partir dos **finais dos anos 1970**, a noção de **pós-Modernidade** fez a sua entrada na cena intelectual com o objectivo de qualificar o **novo estado cultural** das sociedades desenvolvidas. Aparecida inicialmente no discurso arquitectural em reacção contra o estilo internacional, depressa foi mobilizada para designar, quer o abalo dos fundamentos absolutos da racionalidade, quer a falência das grandes ideologias da história (...)”*

GILLES LIPOVETSKY

‘Os Tempos hipermodernos’, 2004

CAPÍTULO I

A FILOSOFIA E O MUNDO HISTÓRICO – INTRODUÇÃO

Desenvolver um trabalho de investigação no campo da cultura filosófica, que abarque uma temática tão vasta, complexa e problemática como a pós-Modernidade nos seus sinais prospectivos partindo de referências histórico-filosóficas bem definidas, não é, evidentemente, uma tarefa fácil. Todavia pretendo reflectir toda esta problemática e integrá-la de um modo coerente, partindo de objectivos muito claros e evidentes.

“Cultura” e “Massa” são, enquanto conceitos nucleares, o *leitmotiv* deste trabalho, e a relação entre história e cultura a sua conexão estrutural, alicerçada numa visão que, todavia, poderia considerar contemporaneamente pessimista. Com o labor intelectual de duas prestigiadas figuras da Filosofia europeia, **Oswald Manuel Arnold Gottfried Spengler** (1880-1936) e **José Ortega y Gasset** (1883-1955), pretendi, em termos de um diálogo cultural transversal, balizar e referenciar as origens daquilo a que se pode chamar uma filosofia da Contemporaneidade, na intuição prospectiva e na reflexividade antecipatória e crítica destes autores. Estes autores deixam antever um cenário cultural negativamente marcado pela ‘crise’ e ‘decadência’ fáusticas.

Como consequência, é todo um conceito de Cultura e História que está em jogo e que se alteraram à escala global, deixando hoje de se poder falar de uma cultura eminentemente ‘de espírito’, para nos reportarmos cada vez mais a uma cultura ‘tecnomercantil’ e híper-moderna, a qual homogeniza as mentalidades e racionaliza os gostos e as atitudes, como de resto sublinha **Gilles Lipovetsky** (1944- ?), outro dos autores que esta tese também privilegiará.

Lipovetsky é o grande teórico da ‘Hiper-modernidade’, termo por si aplicado para falar do ritmo extremamente dinâmico, frenético e ansioso com o qual a sociedade vive actualmente, e que já se tornou sinónimo de crise e esgotamento cultural. O autor caracteriza a pós-Modernidade como o ‘período curto’ que marca a passagem de uma época (moderna) de ‘negação do passado’, para uma outra (hipermoderna), de ‘reintegração’ e de aceleração dos axiomas da modernidade, através das lógicas do mercado, do hedonismo individual e dos avanços técnico-científicos.

Na verdade, cada época histórica produz os seus próprios mitos, isto é, um conjunto de crenças, conscientes ou inconscientes com as quais se propõe explicar a totalidade do real e regular os comportamentos humanos, partindo normalmente de uma visão estreita do ‘homem abstracto’. O nosso tempo, pós-Moderno, mostra a reformulação de alguns desses mitos e a diluição ou acabamento de outros. Aliás, esta problemática vem sendo hoje discutida comumente, sob o conceito de crise da Modernidade e dos seus referenciais e, por consequência, a emergência de um novo ciclo - a Hiper-modernidade.

A Modernidade construiu-se sob o mito da razão. A luz da razão dissiparia para sempre as trevas do misticismo pré-científico. Munido da arma do optimismo típico da racionalidade, o homem moderno avançaria seguro em direcção ao futuro glorioso do progresso, da produção ilimitada de bens para todos, e então a ignorância e a irracionalidade seriam finalmente superadas.

Hoje, esta crença está em crise. Para uns, é uma crise definitiva, já que estaríamos no esgotamento de um paradigma e na emergência de um outro, distinto. Para outros, a crise deveria ser entendida não como fim, mas como processo dialéctico de superação. De um lado e de outro, pairam dúvidas e incertezas. Uma certeza porém se impõe aos nossos olhos: o tema número um da agenda, neste início de milénio foi, e é, a Cultura. O conceito que até agora melhor expressa a nova tendência é o de ‘pós-Modernidade’. Sob esse conceito pode-se dizer que se inscreve uma nova sensibilidade cultural que, neste trabalho, tentarei sistematizar.

Segundo a ideia que será objecto de análise, houve uma híper-activação da Modernidade, ou seja, não há propriamente uma pós-Modernidade, mas sim uma hiper-modernidade. O homem da sociedade híper-moderna é um híper-individualista que se tornou responsável único pela sua existência, mas na qual sofre infinitas pressões do tempo, quer ao nível profissional, quer privado. Isso faz com que o século XXI seja um século de novos conflitos, não já ideológicos ou de classe, mas de conflitos internos, no âmbito da sua própria subjectividade, intimidade e valorização emocional.

Simultaneamente, esta cultura veloz transmite mensagens, valores e ideias-slogans puramente instrumentalistas e utilitaristas, como o demonstram os tão conhecidos ‘*Be Yourself*’ (Calvin Klein), ‘*Think different*’ (Apple), ‘*I’m loving it*’ (Mc.Donald’s) ou ‘*Just do it*’ (Nike). O factor subjectivo da personalização e emocionalidade estético-lúdicas, formatam cada vez mais as consciências no caminho da moda-novidade, e utilizam a ‘opinião-interesse’, como dogma ou verdade absoluta, levando-a um imperativo materialista ‘neo-

ideológico' (religião de poder), através do consumo privatizado. Opera-se uma viragem, um trânsito da 'cultura', para a 'civilização', onde o homem tradicional cede o seu lugar ao homem urbano e cosmopolita das grandes cidades. O real transforma-se em virtual, o sentido em mera estratégia! Agora, o real já não se dissocia do espectacular, abolindo-se as fronteiras entre o sentimento de desejo e a sua posse.

Onde antes se falava de Conhecimento, fala-se agora e basicamente de Divertimento. Onde antes imperava a busca da Verdade, agora visamos a Moda e o Consumo. Onde outrora se divinizava a 'cultura espiritual' do Livro, agora banaliza-se a 'cultura material' do Ecrã. Hoje, o imperativo de 'ecrã-comunicação' absolutizou-se na profusão de espectáculos *multiplex* e cine-sensitivos, tecnificando o indivíduo e normalizando-o em esquemas de padronização de atitudes, hábitos e disposições.

Medidos por critérios cada vez mais quantificáveis e operacionais, a pós-Modernidade encontra-se num paradoxo irrefutável: por um lado incrementa a autonomia e a liberdade de escolha do sujeito, libertando-o dos freios tradicionais e institucionais, mas, por outro lado, 'impõe-lhe' um sistema de representação do mundo virado para a perda do carácter finalístico da 'criação', dando-lhe uma visão aleatória e contingente com uma quase total ausência de distanciamento crítico, e, conseqüentemente, angustiada e pessimista. Daí ao cultivo do narcisismo e individualismo emocionais contemporâneos, vai um pequeno passo.

Como filosofia sócio-cultural, a Hiper-modernidade rompeu com o paradigma da imutabilidade, fixidez e hierarquia. Torna-se a cultura de um tempo marcado pela urgência do 'sempre mais', pela hiper-funcionalidade, movimento, fluidez, em que nada escapa ao reino do consumo efemerizado, caleidoscópico e volátil. Antes era a matéria o objecto deste desiderato, mas actualmente, são mesmo as experiências singulares e emocionais que prevalecem nesta autêntica promoção do instante vivido, na interactividade global. Vivemos hoje uma era *sui generis*, em que o ideal de progresso se transferiu do luxo (material) e da liberdade (ética), para uma dimensão evasiva e distractiva do 'eu', *no e pelo* momento. O deleite e o desejo, marcam pontos na marcha do homem contemporâneo para o futuro!

Em Julho de 1918, Oswald Spengler publicou a sua grande obra *A Decadência do Ocidente* (*Der Untergang des Abendlandes*), onde elabora uma teoria cíclica das culturas e das civilizações pela crítica radical de toda a ideia de progresso. Nela visava compreender e determinar morfológicamente a estrutura da época 'actual', segundo ele, a que teria lugar a

partir de 1800 e que seria projectada até 2000/2200. A questão fundamental que aflora é o real significado da história. Neste sentido, a decadência ocidental significava para si o verdadeiro problema da civilização.

Mas será que na verdade se pode falar de uma lógica para a história, e, logo, para a cultura? Não haverá para além dos puros factos contingentes, uma estrutura da humanidade histórica, isto é, metafísica, independente das manifestações singulares?

Urge, então, encontrar um método (ele encontra-o no método fisionómico), que vá para além da mera imagem mecânica de um sistema. Urge interpretar a história universal enquanto expressão de um sentimento de forma e de lógica do tempo, ideia esta também partilhada por Ortega. Assim, Spengler encontra o verdadeiro objecto histórico na cultura, num certo modo orgânico de pensar e sentir a partir do sujeito, enquanto protagonista do processo histórico. Adoptando o método fisionómico como garante de uma interpretação da matriz fundante da história, Spengler irá encarar as suas manifestações externas numa perspectiva orgânica, dotada de uma *direcção* e de um *destino*. A vida é, pois, o horizonte comum de explanação desse processo, pois tal como Goethe já afirmara, '*o que importa na vida é a vida, e não um resultado da vida*'.

Dirigindo-se contra o racionalismo e o positivismo inerentes ao curso imanente do processo histórico, como se este por si conduzisse automaticamente o homem ao reino do progresso e felicidade futuros, Spengler procura mostrar o sentido de todas as decadências e petrificações na História, na conclusão íntima e externa do acabamento que inevitavelmente aguarda qualquer cultura viva, virando-se muito concretamente para a realidade da Europa Ocidental.

Desta visão negativista, haveriam de germinar as perspectivas mais contemporâneas de afirmação de uma 'crise geral', propiciadoras de mudanças aceleradas e contínuas no mundo contemporâneo e hiper-moderno, as quais se constituem como verdadeiras rupturas civilizacionais, como vemos através das teorias marcusiana ('*consciência de alienação*'), toffleriana ('*vagas de mudança*') e lipovetskyana ('*sociedade do hiperconsumo*').

A interpretação de Spengler baseia-se numa concepção goethiana de cultura, guiada pela imagem de uma planta. A cultura nasceria tal como acontecia com uma semente em terra fértil, cresceria, floresceria, daria os seus frutos, e, por fim, cairia e morreria. Assim, as diferentes culturas teriam, por assim dizer, uma natureza orgânica, e as suas formações políticas, económicas, éticas e espirituais, poderiam ser comparadas com as folhas, flores e frutos. Na base de todo o acontecer histórico, estariam estruturas (protoformas) universais,

as quais deveriam ser vitalmente *apercebidas*, e que mais não se pretendia do que marcar a diferença de perspectivas ou paradigmas face a uma filosofia ou razão histórica, cujo vector fundamental assenta no sentimento vital de uma cultura. A história do mundo não representaria assim um processo linear contínuo, em constante evolução e alimentando o mito do progresso infinito tal como uma linha recta que se estende infinitamente de trás (passado) para a frente (futuro), mas sim um complexo caminho marcado pela dinâmica vital descontínua de organismos culturais, cada um deles com a sua ‘alma’, dotada das suas próprias possibilidades de expressão e com um ritmo e duração determinadas, mas análogas.

A filosofia dinâmica da história spengleriana revela-nos um sentido profundo, não o sentido da realização de um futuro sorridente, quer na vertente religiosa (o Além, a ‘sociedade’ divina) quer na política (o Real, a ‘sociedade’ comunista), mas o sentido da decadência e da finitude radical de todas as culturas, sustentando-se exactamente na visão naturalista goethiana, para o qual todos os organismos vivos, nascem, crescem e morrem, embora possam mostrar-se intocáveis temporalmente, na sua estrutura. Goethe procurava representar a configuração do ser em devir, a forma plasmada na matéria orgânica que, vivendo, vai evoluindo.

Spengler retoma esta imagem da natureza viva e aplica-a ao mundo das formas históricas. O seu objectivo é desenvolver a linguagem das formas da história humana, a sua estrutura periódica e lógica, orgânicas, a partir da base factual da multiplicidade de pormenores que nos são perceptíveis. Onde os outros descobriam sinais de optimismo e progresso, Spengler antevê sinais de **pessimismo e decadência** - a consumação do destino inexorável das culturas vivas. Este é um dos aspectos mais marcantes da singularidade da filosofia da história e da cultura spenglerianas.

Os prognósticos da decadência histórica da civilização ocidental feitos por Spengler, essa *‘filosofia a-filosófica do futuro, a última do ocidente europeu’*, como um dia lhe chamou Ortega em tons antecipatórios e quase proféticos, são hoje demasiado evidentes.

Não seria necessário relembrar a degradação cultural, a emergência e rebeldia das massas, a alienação publicitária, a ruptura e descredibilização das instituições políticas, a degradação da vida política e dos partidos políticos, a conversão da política em romances e folhetins jornalísticos, o domínio da propaganda e do sensacionalismo, a aparição de despotismos militares e totalitarismos diversos, a identificação entre a democracia (interesses políticos) e a ditadura do dinheiro (interesses económicos), a permanente

sensação caótica de insegurança, a corrupção, enfim, um período de declínio generalizado em que *‘o intelecto pensa (e) o dinheiro dirige’*, como afirmava o pensador alemão. São muitos, pois, os sintomas de degenerescência orgânica da nossa cultura.

Também aqui se denota a presença evidente do fenómeno da unidimensionalidade funcionalista da nossa cultura (a ideia de Pensamento Único), aspecto que é amplamente tematizado nas obras dos autores pós-Modernos. O sombrio presságio da civilização fáustica, que simboliza a ‘idade presentista’ ou hipermoderna, na feliz expressão de Lipovetsky, e que representa o triunfo do pensamento civilizacional técnico e prometeico, começa a manifestar-se pelo domínio uniformizante da mentalidade mecanicista na sociedade massificada de consumo. Centrado no paradigma da felicidade individualista, de tipo funcional e quantitativa, a partir de meados dos anos setenta, esta nova dinâmica e ideal de vida (*‘a procura da vida bela e boa’*), impulsionou um imperativo esteticista de vida, no qual o ‘mais’ se associou fundamentalmente ao *‘melhor’*.

Pode-se dizer, por conseguinte, que toda a filosofia industrialista, a que por exemplo Alvin Toffler chama ‘Civilização da Segunda Vaga’, se encontra subordinada aos gigantescos fascínios do tempo quantificável do relógio e da máquina, bem como da sua consequente regularidade e objectividade mecânicas, embora temperada por uma intensificação lúdica e emocional, de cunho hedonista. Mais do que a razão, é essa apreensão fisionómica que Spengler protagonizou e a que Ortega chama *‘razão histórica’*, que se constitui como a nossa faculdade privilegiada para melhor compreender os desígnios da História.

A fronteira entre os finais do século XIX e finais do século XX, mas que se estende até aos nossos dias, foi o cenário deste desiderato. Por outro lado, a cultura pós-Moderna, ou a chamada Hiper-modernidade, balizada pela dissolução dos alicerces absolutos de um saber já feito e incontestado, e dominado pelo primado do pragmatismo e da instrumentalidade técnicas, foi o ‘actor’ omnipresente dessa peça inolvidável que é, afinal de contas, a história do drama em que se tornou a Vida humana.

Ortega naquela famosa frase *‘yo soy yo y mi circunstancia’*, reuniu justamente os dois conceitos eternamente contrários, razão e vida, na razão vital. Na obra *El Tema de nuestro tiempo*, desenvolve exactamente a ideia de razão ou sensibilidade vital, eixo da sua fundamentação teórica e que irá repercutir-se numa nova maneira de estar e encarar a vida na pós-Modernidade. A partir deste momento, a filosofia orteguiana assume como seu principal objectivo, a conversão da razão pura numa razão vital.

Cabe ressaltar, todavia, que Ortega não é um crítico feroz da razão, mas apenas quer combater os exageros do racionalismo, que submete a vida à razão, de um modo absoluto. Ortega observa, já na sua época, que a busca de uma progressiva racionalização de toda a realidade, não conseguiria efectivar-se logo que deparasse com a realidade temporal e mutável da vida humana (banal e efémera, como vai dizer-se na pós-Modernidade). Na sua formulação teórica, Ortega encara a vida do homem como categoria básica para a resolução dos problemas concretos e práticos da realidade.

É na vida, afinal, que se manifestam todas as formas de experiência do real, porque viver é o que nós fazemos e o que nos acontece. Trata-se de pensar o ‘eu com as coisas’ e não o ‘eu entre as coisas’, ou seja, o eu transformando e actuando no próprio mundo.

Nesta perspectiva, o autor espanhol considera que somente a razão vital é capaz de apreender a realidade temporal, porque é uma razão que funciona na vida. Diante das inúmeras possibilidades que nos surgem pela frente, temos sempre e necessariamente que escolher qual o melhor caminho a seguir, ou seja, realizar uma filosofia de acção como o próprio autor espanhol afirma, *‘querer hacer lo mejor’*.

Cabe ao homem pensar e avaliar cada uma das possibilidades, identificando aquela que mais se aproxima dos seus impulsos vitais. É deste processo de reflexão e recolhimento sobre o que deve ser feito, que surge a razão vital. A vida, ao colocar o mundo na sua perspectiva, no seu contexto e modificando-o de alguma forma, torna-o mais inteligível. Portanto, a vida acaba por ser o próprio órgão de *compreensão* da realidade. Somente a partir desta óptica se pode pensar a questão do homem enquanto sujeito, o qual se relaciona a todo instante com a circunstância, modificando-a e transformando-a de acordo com sua espontaneidade. Ortega sublinha que a separação dos dois eixos vitais - a razão e a espontaneidade - começou a efectivar-se no tempo de Sócrates, sendo essa separação que a Europa herda da filosofia antiga, chegando ao ponto de colocá-los como dois pólos antagónicos. O objectivo de Ortega, tal como acontece com Spengler, é mostrar que a cultura, a razão, a arte e a ética, têm que estar reportados à Vida, e servi-la, afinal de contas.

Tendo em vista o projecto raciovitalista, eixo central da filosofia orteguiana, ele apresenta como norma primeira, o imperativo vital. Aqui, a moralidade que é indissociável da cultura, consiste na autenticidade, na fidelidade a si mesmo, ao seu projecto e à sua vocação. A cultura nasce do fundo vivente do próprio sujeito, e é identificável a uma pura espontaneidade e subjectividade. A moral que vem de fora e incide sobre os homens em forma de imperativos, e porque não recebe o dinamismo constante do fluxo vital do

sujeito, é subjectivamente imoral e tende a secar-se e a diluir-se, assumindo-se mais tarde ou mais cedo como autenticamente decadente.

O projecto da filosofia raciovitalista, apresenta-se, pois, como uma chave do entendimento para o mundo (ainda) presente daí a sua importância e actualidade. O homem contemporâneo, inserido numa sociedade rica em saberes, bens materiais e possibilidade de informações gerada pelo desenvolvimento tecnológico e digital, não consegue posicionar-se no meio de tantas oportunidades, desorganizando-se, fragmentando-se, atomizando-se, tal como é típico da vida pós e hiper-moderna.

Tal disposição deve-se ao facto de que esses indivíduos, diante das possibilidades que a circunstância lhe apresenta, se perdem e deixam-se guiar pelas necessidades da sociedade, não criando ou fomentando uma cultura emergente, nova e vital. Se não modificar a sua circunstância, se não se tornar fiel à sua íntima e original vocação, o homem deixa de viver a sua espontaneidade, tornando-se um ser inautêntico e vazio, um simples '*Homem-massa*', vazio e desvirtuado. Abandonar a vocação e o seu projecto vital, é abandonar-se a si mesmo e, conseqüentemente, à própria vida, razão pela qual a atitude pós-Moderna diluiu o **recolhimento**, em detrimento da **evasão**, já sentido pelo próprio Ortega no primeiro quartel do século XX.

Embora coincidentes no sentido em que a razão era o instrumento da compreensão e interpretação da história, a grande diferença que o separa de Spengler é que, ao contrário daquele, para quem o sentido da história equivalia à pré-determinação (comparativa e analógica) de um destino biológico fatalista e irrecusável, decadente e mortal das culturas, para Ortega a razão vital deveria significar a própria energia e vida, na sua função de dar criação, força, renovação e sentido à realidade histórica. A Vida, realidade nuclear subjacente à ideia de pós-Modernidade, que caracterizou a nova fisionomia das sociedades ocidentais modernas a partir do final dos anos setenta, ficou marcada pela falência e ruptura das grandes utopias e pelo desenvolvimento de uma nova cultura individualista centrada no presente.

O tempo presente, isto é, a Hipermodernidade, privilegia a autonomia individual, o consumismo e o hedonismo. Com o advento da globalização e das novas tecnologias da informação, refez-se a ideia de 'presente', com a incorporação das trocas económicas e simbólicas em tempo real, e um sentimento de imediatismo e instantaneidade que tornou os indivíduos menos pacientes e alérgicos à perda de tempo. Tal como o pensador madrileno havia afirmado, o 'homem novo' fez surgir um novo valor (o vital), enquanto a

época anterior à nossa (dele, note-se) se entregava de uma maneira exclusiva à valorização da cultura, mas esquecendo a vida!

Agora, na nova sensibilidade hodierna, o tempo individualiza-se mais, vira-se para a valorização e afirmação do eu numa dinâmica imparável de lazer-consumo global, eminentemente vitalista. O incremento da prática dos desportos, obedece exactamente a essa predisposição para o impulso da potência vital e para a liberdade do eu nas esferas do entretenimento, do jogo e da diversão, mas simboliza, do mesmo modo, uma gritante falta de criação e porvir cultural, segundo aquilo que Spengler manifesta em *A Decadência do Ocidente*, e naquilo a que o próprio Ortega assumiria como uma lógica festiva (através da expressão '*el sentido deportivo y festival de la vida*'). Vivemos hoje, tempos de desconstrução, descontinuidade e desregulação, em que as crenças são cada vez mais relativas, e os questionamentos cada vez mais incertos! Parece que a balança da existência oscila regularmente entre ser (razão) e sentir (vida).

Na senda do que afirmava José Ortega y Gasset relativamente à sensibilidade da época que então começava (primeiro quartel do século XX), também podemos dizer que já não é mais possível dicotomizar a realidade em moldes simplistas e definitivos, isto é, opor a razão à vida. Pelo contrário, deve entender-se os dois princípios e polos opostos razão/vida, como intrinsecamente ligados e dinamicamente comprometidos, já que o absolutismo racionalista salva a razão e a verdade, mas desqualifica a vida, e o relativismo salva a vida e a mobilidade da existência, mas destrói a razão e a verdade!

Durante o final de século e os princípios do século XXI, a ideia de hiper-modernidade torna-se mais clara e transparente. A evidência e a emergência de novas sensibilidades e modos de vida, a ilusão de um sentimento de liberdade absoluto, a decadência dos altos ideais racionalistas, entre outros factores, colocaram entre parênteses as contradições e os conflitos. Pode-se dizer que a época que vivemos, se tornou o paradigma da 'civilização do desejo', mas também da crise, cujos traços mais evidentes são a febre do conforto, do *mieux-être* e do *mieux-vivre*, como lhe chamou Lipovetsky.

A cultura hiper-moderna diferencia-se, efectivamente, da moderna pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições colectivas e pela autonomia dos indivíduos em relação às imposições dos grupos, sejam eles a família, a religião, os partidos políticos, em suma, a autoridade, em sentido geral. O indivíduo torna-se consequentemente mais móvel, fluido e socialmente independente. Mas deve dizer-se que tal volatilidade significa, afinal, mais uma desestabilização do ego, com todas as armadilhas da decepção,

insegurança e insucessos, do que uma afirmação triunfante do homem, enquanto senhor de si mesmo.

Como consequência, e na senda do que Ortega y Gasset já havia pressuposto quase profeticamente, vivemos hoje uma época hedonista e de imediatez, dominada pela precaridade e efemeridade, e em que a tirania do prazer e o totalitarismo da imagem, feita mercadoria, ocupam e refazem continuamente o nosso imaginário e as nossas expectativas. As componentes nucleares deste **‘paradigma individualista’** e psicologista de ser e estar - efemeridade, sedução e diferenciação marginal - constituem os traços estruturantes da hedonização generalizada do real. Por outras palavras, a própria vida é o instrumento interpretativo da razão, ou do afazer vital humano, os quais se convertem, operativamente, na sua própria finalidade legitimada pela eficiência e pragmatismo da cultura do *‘tout, tout de suite’*.

Não é que haja uma razão e uma vida opostas, mas sim que a própria vida é o instrumento da racionalidade. E isso é o que significa ‘razão vital’, a qual é sempre e eminentemente histórica. A história conduz-nos à realidade, ao futuro, e isso é algo que se descobre justamente numa estrutura de significação, a qual não é hoje rígida nem imóvel, mas que consiste na dialéctica heraclitiana de tensões e conflitos, e num movimento cíclico, mesmo repetitivo de *vai-e-vem* contínuos, o que parece comprovar a justeza da intuição orgânica spengleriana.

A nova época - pós-Modernidade - constitui a época do eclipse de todas as narrativas grandiosas. Aquela cuja morte se procurava garantir acima de tudo era, justamente, a da justiça clássica, mas também aqui se podem incluir todas as ‘ideologias’, desde a religiosa, da redenção cristã, do progresso iluminista, do espírito hegeliano, e do romantismo, às do fascismo, do racismo, do socialismo e do (neo) liberalismo económico. O contexto histórico ou condição pós-Moderno é caracterizado tipicamente pelos profundos desenvolvimentos e transformações que acontecem no campo tecnológico, na produção económica, na cultura, nas formas de sociabilidade, na vida política e na vida quotidiana. Nesta nova realidade social, precisamos de nos apropriar de novos conceitos e categorias, que se tornaram imprescindíveis para a compreensão das actuais configurações e respectivos movimentos, bem como para as consequentes tomadas de decisão, isto é, necessitamos de um *sentido*.

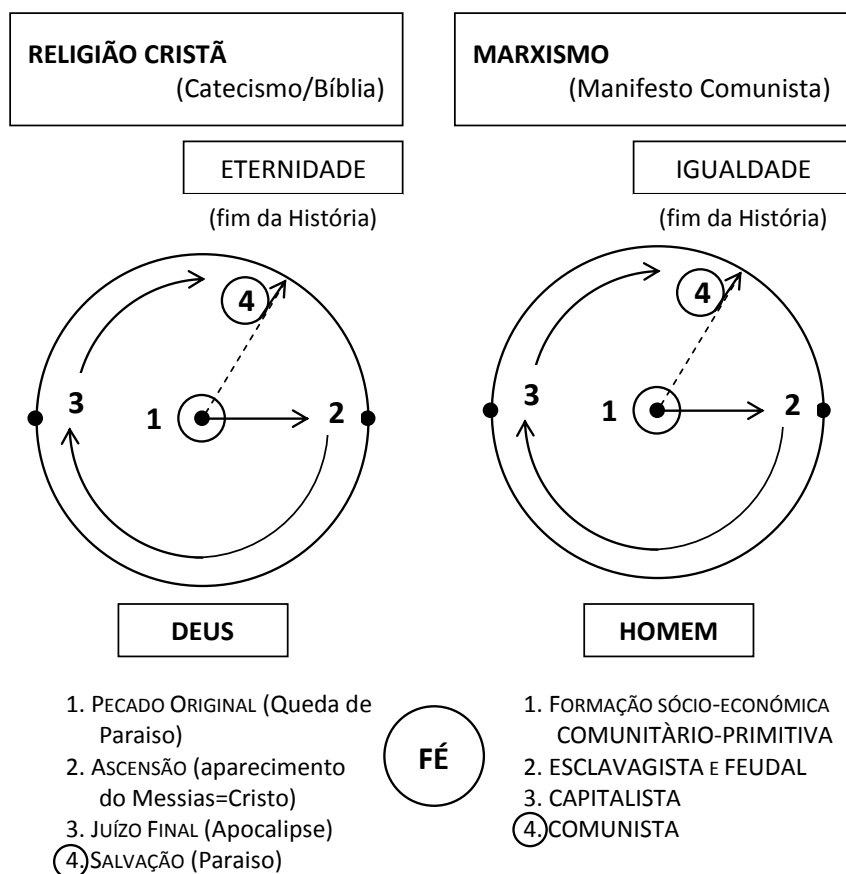
Conferiu-se ao termo ‘pós-Modernidade’, o referencial que chega aos nossos dias, de um fenómeno que expressa, entre outras coisas, uma cultura de globalização e de

ideologia neoliberal. A base material da pós-Modernidade seria, assim, a globalização económica, com todas as implicações (positivas e negativas) que este fenómeno tem para as sociedades e mesmo para os sujeitos, e que acabaria por se transformar no paradigma e na grande narrativa da contemporaneidade. A pós-Modernidade acaba, assim, por se identificar como uma época histórica bem definida – a sociedade pós-industrial avançada, pós-fordista ou mesmo pós-capitalista – onde o consumo ultrapassou a produção, tornando a luta de classes um conceito obsoleto, e fazendo com que as pessoas já não se identifiquem como classe, mas sim, com identidades mais particulares e subjectivas.

Numa apreciação necessariamente genérica entre a Modernidade e os tempos hodiernos, pode dizer-se que os princípios totalizantes da Modernidade e do Iluminismo, incluindo apelos à racionalidade, progresso, humanidade e justiça, e mesmo à capacidade de representar a realidade, foram revisitados mas fatalmente superados pela óptica pós-Moderna. A Modernidade foi, efectivamente, o tempo, por excelência, das grandes utopias sociais. Os ilustrados acreditavam na vitória da razão sobre a ignorância e a servidão, através da ciência; os capitalistas acreditavam alcançar a felicidade através da racionalização das estruturas da sociedade e do incremento da produção de bens; os socialistas sonhavam com a emancipação do proletariado e, com ele, o fim da exploração do homem pelo homem. Em todos havia a esperança de um futuro optimista e, naturalmente radioso.

Pelo contrário, a pós-Modernidade, saída das intuições spenglerianas, não crê no Progresso nem na sua possibilidade. As experiências históricas de há algumas décadas, foram desastrosas: as duas Guerras Mundiais, Hirochima, Nagasaki, Fascismo, Comunismo, são frutos directos desse ‘bem-aventurado’ progresso. Que progresso é esse, afinal, e a que é que ele conduz? O pós-Moderno tornou-se verdadeiramente ‘negro’, desencantado quanto ao futuro e eminentemente problemático, em relação ao próprio presente. Ao lado do mito do progresso, cai o mito da história.

Para os modernos, a história tinha uma conexão interna e uma finalidade última a alcançar: Hegel postulava a história como o desenvolvimento inevitável do Espírito Absoluto que lhe garantia coerência e racionalidade, enquanto Marx supunha uma conexão histórico-dialéctica necessária entre a sociedade primitiva, feudal, capitalista e, finalmente, a comunista. A ideia de ‘fim da história’ (racional-ideal), presentes na simbiose Cristianismo/Marxismo (eternidade *versus* igualdade), era, na verdade, o elo comum que as unia.



Esta visão de um curso unitário da história, já não faz sentido para o pós-Moderno, como já o não fazia quase dois séculos antes, para Spengler. A história é para ele uma *ilusão* que desapareceu. Efectivamente, o mundo já não pode ser explicado pela bitola do acontecer causal, através da omnipresença da lei e do sistema, visando um caminho único para a história. Na realidade, o que existe são acontecimentos, **factos**, aparentemente sem nenhuma conexão entre si, mas que devem ser ‘lidos’ á luz de uma **simbólica do tempo**.

Estamos diante de uma encruzilhada e, quem sabe, até de um labirinto - muitos caminhos se entrecruzam sem conduzir a lugar algum, excepto dar vida a uma necessidade orgânica de cunho biológico e concretizar-se como expressão de um sentimento de forma e devir universais.

Creio que podemos extrair dela, um sentido, ao qual já Ortega y Gasset havia dado nota, quando se referia à mediocridade e á vulgaridade das massas, e que se radicaria no carácter unidimensional: um indivíduo que consegue ver apenas a aparência das coisas, nunca consegue atingir a sua essência. O Homem unidimensional é, na esteira do Homem-massa ortegiano, uma entidade conformista, consumista e acrítica.

Com efeito, a democratização das sociedades que começava a manifestar-se já em princípios do século XX, deixava no ar a ideia de que o poder (tradicional) estava a perder a sua aura de valor e vigor, fazendo com que as nações em geral comessem a perder a sua soberania, e os políticos, a sua capacidade de influenciar e mudar os acontecimentos. Por conseguinte, a política económica nacional, deixou de ser eficiente, tal como as velhas formas geopolíticas se tornaram obsoletas! Hoje, a era pós-Moderna, global, impôs-se pela ideia da nova economia electrónica mundializada, alimentada por uma espécie de expansividade do dinheiro (virtual), de informação digital e profusão de múltiplos ecrãs. O *ecrã-mundo*, como lhe chama Lipovetsky, só por si, ganhou o poder de desestabilizar nações, economias e políticas.

Como a globalização é também cultural, tecnológica e política, os meios de comunicação de massas, rádio, jornais, televisão, cinema, vídeo, internet, ganharam contornos decisivos. Através dos seus processos simples, mas de natureza complexa, eles extrapolam cada vez mais o seu alcance, reduzindo as distâncias e comprimindo o tempo, diluindo todas as fronteiras político-ideológicas. Sobre isto, bastaria recordar a importância dos *media* no colapso dos regimes comunistas, ou o episódio da queda do Muro de Berlim, no qual a televisão não se limitou a ‘aparecer primeiro’, mas encenou igualmente o espectáculo da mudança. É esta a época que faz o Homem concreto, e que incrementa o culto de si, numa lógica premente de *celeridade e instantaneidade*, é a época que sublinha a premência do ‘homem de carne e osso’, como afirmava Miguel de Unamuno, mas que é, igualmente, a face visível e a expressão da crise e decadência fáusticas, tal como prenunciava Spengler.

Tanto quanto possível, pretendi privilegiar as fontes em todo este processo, embora a circunstância que representou a falta de conhecimentos da língua alemã, me tenha limitado o horizonte específico da hermenêutica de alguns textos spenglerianos e não só. Efectivamente, e numa visita relâmpago a Barcelona, em Agosto de 2010, consegui finalmente a muito anseada *Decadência do Ocidente (tomos I e II)* numa versão castelhana de Manuel Morente e excelentemente traduzida e prefaciada por Ortega, o que muito me ajudou ao relance cruzado das leituras de ambos. Em relação ao pensador espanhol, consultei quase todas as suas obras no original castelhano e decidi transcrever os excertos na sua língua materna, para salvaguardar a essência e força do seu pensamento.

Relativamente ao material bibliográfico utilizado, dei prioridade absoluta às fontes, e consultei na íntegra as obras-chave dos autores nucleares da tese, uma grande percentagem delas recentes, ou seja, do século XXI. Para além disto, tentei ilustrar as ideias

aqui expressas com o autêntico *‘dizer’* das fontes, protagonizado nas obras nucleares que investiguei.

Resta, finalmente, acrescentar que optei por manter ainda a versão portuguesa ‘pré-acordo ortográfico’, pois acredito que a mesma se identifica melhor com o espírito deste trabalho, e com a minha convicção pessoal sobre a mais adequada identidade literária.

CAPÍTULO II

AS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA E DA CULTURA NA COMPREENSÃO DA CONTEMPORANEIDADE. HISTORICISMO E CONTEMPORANEIDADE

Concentrando as suas energias na desocultação da verdade histórica, Oswald Spengler e José Ortega y Gasset, são personagens indeléveis da História da Filosofia e da cultura contemporâneas. O primeiro, no destaque concedido à morfologia orgânica da história, a partir do desenvolvimento das civilizações em culturas e da sua inevitável decadência, o segundo realçando o produto cultural na sua dimensão histórica e mundana. A uni-los está o horizonte historicista, cujo dealbar radica na ideia de que *é a história que faz o Homem*, e na imagem diltheana de um grande palco e no modo onde ambos se ‘confrontam’, e a Vida se dissolve.

Tal como Spengler, Ortega y Gasset também prefere situar a vida no centro da razão de ser do homem, pois não vivemos para pensar, mas *pensamos para poder viver!* O vitalismo filosófico a que ambos dão corpo e que remonta a Vico e Herder, assenta na ideia geral de que os primeiros princípios não são tomados através de nenhum conhecimento teórico ou ideologia do progresso infinito, mas sim através de uma natural **impressão vital primária**. Nada é perdurável nem universal, perceptível na própria natureza das coisas e na sua linguagem das formas históricas.

Na sua *Ciência Nova*, Vico, em particular, advoga que todas as nações ou povos, assentariam o seu desenvolvimento numa sequência inalterável e caracterizável na “Teoria das três idades”: a *Idade Divina* ou mítica, a *Idade Heróica* ou da força, e a *Idade Humana*, reino da liberdade ou da razão. Quer Vico quer Herder, ‘co-habitam’ na unilateral radicalidade do vital, directamente contrária à lógica dialéctica da razão.

Um outro ponto de partida comum é o que radica na visão gestaltista do primado do todo sobre as partes, o qual assenta na forma ou configuração significativa do fenómeno psíquico, em detrimento do empirismo associacionista. As significações ocupam, assim, um lugar privilegiado na dinâmica relacional do fenómeno histórico, que Bergson incrementa e que tem em Dilthey um importante expoente.

Desde o século XIX que aquilo a que se pode chamar ‘alma fáustica’, declina sob a dominância da técnica, prenunciando o desastre da sua decadência e desagregação, tal como Nietzsche advogava na concepção cíclica do fenómeno histórico, traduzida na ideia de Eterno Retorno. Possuidor de uma trágica visão histórica, Spengler, por aquele muito influenciado, advogava uma **sistematicidade histórico-orgânica**, na qual as todas as culturas cumpriam um inevitável roteiro natural, ditado pelas mesmas regras que a natureza fixara para as plantas. Colocando as diversas culturas ao lado umas das outras, o pensador alemão procura identificar *‘o que há de típico nos (seus) instáveis destinos (ou) o que existe de necessário na incoercível abundância de acontecimentos casuais’*. Spengler descobre a ‘protoforma’ da cultura, que constitui o protofenómeno de toda a História Universal. O quadro natural que obtém da História Universal, é como que a manifestação do devir em toda a sua pureza, mediante este método de *sentir*, através de uma visão **panorâmica** da história universal, enquanto **organismo**, e não de a analisar enquanto lei e estado.

Também a questão da Técnica, assume um papel muito importante neste contexto, já que vem desqualificar a sua pretensa superioridade no alívio do trabalho, transferindo-o para a máquina. Nessa perspectiva, ela já não libertaria o ser humano da miséria material e moral, nem aumentaria os seus níveis de conforto e fruição artísticas, antes escravizá-lo-ia e aliená-lo-ia irremediavelmente. Desta visão negativa, brotariam as interpretações contemporâneas da ‘racionalidade instrumental’, monopolizadora da consciência do sujeito.

Cada um com a sua circunstância própria, Oswald Spengler e José Ortega y Gasset são dois importantíssimos arautos do pensamento cultural da pós-Modernidade, sendo que, enquanto o primeiro sublinha o carácter necessariamente **pessimista** do processo histórico, o segundo enfatiza o seu labor intelectual **optimista** na liberdade humana de ser e criar, recuperando-as nas suas fontes germânicas.

José Ortega y Gasset, preocupado com a Espanha e com o vazio cultural e sociológico que por lá existia, mergulhado nos problemas estruturais profundos do seu país, e que não sendo exactamente um homem de teoria, mergulhou os seus anseios práticos e expectativas na escola filosófica de Marburgo. Partiu para a Alemanha em 1908 preocupado precisamente com a sua nação, angustiado com uma expectativa histórica, com uma consciência enorme do que significava a Europa, e onde reconheceria ter passado o ‘equinócio’ da sua juventude. Surge, assim, a circunstância nova e vital, que radica no contacto com a cultura alemã, realidade esta que o viria a marcar profundamente.

Não nos esqueçamos que para Ortega, a Espanha era o problema e a Europa, a solução. Ele tratava de evitar todo e qualquer provincianismo, particularismo ou regionalismo, procurando a versão espanhola da Europa. E ainda jovem, chega primeiro a Leipzig e depois a Berlim, onde conheceu uma personagem muito interessante, refinada e perspicaz - Georg Simmel - vindo a estabelecer-se então, em Marburgo.

Marburgo era, à época, o centro principal do neokantismo, visto como o suprasumo do sistema filosófico, simbolizando a disciplina e a verdade, justamente aquilo que Ortega tinha sempre procurado. Tornava-se para si imperioso remontar às fontes, e essas significavam beber a influência dos mestres, embora o pensador madrileno tenha sempre procurado manter a sua integralidade, ou seja, a sua independência de espírito. Ir a Marburgo significava, todavia, regressar a um passado necessário.

A Alemanha representa por isso, nesta tese, tal como havia acontecido com a formação filosófica do pensador madrileno, uma espécie de bússula fundamental na explicitação de um pensamento global acerca das relações entre Ortega, aqueles dois autores (Cohen e Nartop) e a contemporaneidade. Por isso, a estadia de Ortega em Marburgo desempenhou também uma importante função vital, de alargamento dos seus horizontes globais de compreensão do mundo, e a quem ele nunca deixou de reconhecer a sua '*superioridad indiscutible y gigantesca sobre todas las demás*'.

Pode-se dizer de um modo simples, que ambos conseguem decifrar com um notável espírito prospectivo, em modos diversos mas complementares, o primeiro na sua tão conhecida *A Decadência do Ocidente*, o segundo em *A Rebelião das Massas*, os **sinais** da Contemporaneidade, recuperando temáticas como a história, a cultura, a vida, a massificação, a alienação, a autenticidade, o hedonismo e o niilismo contemporâneos. Aquilo a que na segunda metade do século XX havia sido chamado a 'rebelião das massas', quer no mundo ocidental, quer a leste, passa a ser agora e globalmente, em pleno século XXI, dominado pela superabundância da técnica, apelidado de 'rebelião do virtual'. Ao real sucede-se o virtual, com tudo o que de bom e maléfico nele existe.

Vivemos hoje aquilo a que se costuma chamar a 'crise da cultura', agora reconfigurada no 'virtual', no 'sem sentido', na 'hibridização' ou 'fragmentação da vida'. Afastada que está a 'era da cultura' e vendo a perda de influência da autoridade simbólica da vida intelectual, elevando o homem ao mundo luminoso das ideias, deparamos actualmente com o aparecimento de uma 'barbárie' intelectual, a qual tudo reduz ao instante fugaz do entretenimento. Ortega chega mesmo a afirmar em *Goethe, Dilthey* que

“La crisis actual, más que de la cultura, es de la colocación que a esta hemos dado. Se la ponía delante y sobre la vida, cuando debe estar atrás y bajo ella – porque es reacción a ella.”¹

Na verdade, e porque se inverteu este modo de considerar a vida, prevalece agora, a **‘cultura do ecrã’**, sedutora, atractiva e global!

A partir de uma concepção filosófica historicista e perspectivista, que inclui elementos pessimistas e outros mais optimistas, visa-se, pois, compreender e reflectir criticamente a complexidade histórico-cultural da hipermodernidade á luz de dois paradigmas filosóficos do século XX (Spengler e Ortega), os quais devem ser entendidos na lógica directa das suas respectivas influências.

A pós-Modernidade, que é o aspecto cultural da sociedade pós-industrial, inscreve-se neste contexto como o conjunto de valores que norteiam a produção cultural subsequente, e que tem em Alvin Toffler, na sua categoria de *Vaga*, enquanto força geradora de conflito e tensão global, todo o seu sentido. Nesta ordem de ideias, e segundo Toffler, ter-se-ia assistido a partir de meados do século XX, a uma mudança dinâmica e significativa dos paradigmas existenciais, deixando de poder falar-se de uma sociedade industrial e mecanicista, para se consagrar os termos ‘pós-Industrial’, ‘informacional’, ‘electrónica’, ou, simplesmente ‘científico-tecnológica’. Importaria, pois, visitar o paradigma de ‘Vaga’.

A *Primeira Vaga* de mudança corresponde, segundo ele, ao primeiro estágio de viragem do desenvolvimento social humano - *Civilização Agrícola* - pautada pela divisão simples e primária da produção, cujo tempo ocorria ao ritmo natural, cíclico e repetitivo, e que levou milhares de anos a esgotar-se (8000 a.C. a 1750). Época caracterizada pela superação da recollecção, a caça, a pesca e a pastorícia - a civilização agrícola - segundo Toffler, assentava nas fontes de energia naturais e renováveis e na força muscular de homens e animais. O conceito de espaço era manifestamente fechado e curvilíneo, restricto, à volta da Igreja, Palácio e do casario pobre dos burgos feudais.

A ascensão da *Civilização Industrial* levou pouco mais que duzentos anos (1750-1960). Superando a agricultura como modo de subsistência, introduziu a *máquina-ferramenta* como instrumento privilegiado. As fontes de energia estavam viradas para os combustíveis fósseis e para a energia concentrada (carvão, gás e petróleo). Estratificação, hierarquização, massificação e especialização eram as suas pedras de toque. A organização da vida social

¹ ORTEGA, 1983, p.41.

era extremamente rígida e a ideia de durabilidade, imensa e inatacável. Imperava um conceito de espaço concentrado, urbano, funcional e sincronizado com o tempo (tipo linha recta).

Actualmente, e pelo contrário, tudo gira a ritmos infinitamente elevados, tendo em conta que a Civilização pós-Moderna apareceu na década de setenta, e a Hipermoderna, variante ou extensão dela derivada, nos finais dos anos oitenta, princípios de noventa. Em poucas décadas, já todos vimos enormes passos de um futuro cada vez mais ‘presente’, o qual deixou de ser visto como um fantasma distante e inacessível, para estar sempre e irrecusavelmente à nossa beira! A cultura hipermoderna diferencia-se pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições colectivas e pela autonomia dos indivíduos em relação às imposições dos grupos, sejam eles a família, a religião ou os partidos políticos. O indivíduo do nosso tempo aparece mais móvel, fluido e socialmente independente. Mas tal volatilidade, significa muito mais uma desestabilização do ego, do que afirmação triunfante do homem senhor de si mesmo.

Se na primeira era da Modernidade, havia uma espécie de ‘futurismo revolucionário’ e que exigia sacrifício, agora vivencia-se um ‘neo-futurismo’, conciliado com as normas do presente, do bem-estar, do emprego e do consumo. Se na pós-Modernidade se vivia o *carpe diem*, na hipermodernidade o eixo interpretativo não está apenas no momento, já que se vive a preocupação com as *incertezas* do futuro-presente. As contradições temporais têm efeito e consequências na vida de cada um.

Hoje, dá-se prioridade ao amanhã em relação ao simples imediatismo: o presente tende a integrar o amanhã. Podemos dizer que passa a haver um contra-peso entre o reino do efémero e a busca de extensão e duração. Amplifica-se o poder de escolher e as opções de vida, o que implica uma responsabilização subjectiva pelas consequências. A pressão à individualização, e o enfraquecimento do poder de organização colectiva sobre os sujeitos, traz novos sintomas existenciais como sentimento de insuficiência e de autodepreciação, compulsividade, depressões, ansiedades, tentativas de suicídio.

Derivado destes parâmetros, entramos numa lógica integradora e globalizante, e assistimos a uma desmultiplicação, desfragmentação e desreferencialização do sujeito. Com a aceitação de todos os estilos e estéticas, pretende-se a inclusão e hibridização de todas as culturas, como mercados essencialmente consumidores. No modelo pós-Industrial de produção, que privilegia a predominância dos serviços e da informação sobre a produção material, a comunicação e a indústria cultural ganham papéis fundamentais na difusão de

valores e ideias do novo sistema. Nesta perspectiva, todavia, importante se torna recuperar alguns aspectos oriundos dos pensamentos de Pascal, Nietzsche e Bergson, respectivamente, e a que autores contemporâneos como Baudrillard ou Lipovetsky vieram sistematizar.

Desenvolvendo toda a problemática sociológica a partir do paradigma psicologista e individualista, estes autores sublinham também a vertente negativista e ‘instrumental’ da razão, perdendo toda a sua dimensão positiva para se transformar num simples instrumento de dominação, quantificada e burocrática. Criam-se as condições para a prevalência de uma cultura de matriz hedonista e imediatista, visando uma espécie de ‘ditadura do prazer’, mas, ao mesmo tempo, fragilizando cada vez mais as personalidades e enfraquecendo o poder regulador das instituições através da destituição de quaisquer normas tradicionais de sentido. O utilitarismo, a procura imediata de grandes emoções e de uma inflação de prazeres, aliados a uma ética hiperbólica de espectáculo *non-stop*, absorvem o ‘ser e haver’ do homem pós-Moderno, bem como revolucionam os seus modos de vida.

Esta pós-Modernidade globalizada, o mesmo é dizer, Hipermodernidade, caracteriza-se pela expansão de uma cultura vazia, fragmentada, heterodoxa, e conduz a uma nova forma de industrialismo uniformizado e massificado, totalitário e alienante, já para não falar de um pendor económico-financeiro significativo, tal como antevia Georg Simmel. Spengler chamou a este primado, o ‘*factor inorgânico abstracto*’. O conformismo e a normalização das consciências, constituiriam o fundo comum do nosso estar-no-mundo, o qual passa a estar directamente formatado pela ‘questão do dinheiro’, como Spengler já advertia.

Ortega, mergulhado na ‘circunstância vital alemã’ de Marburgo, e manifestando um papel crítico e renovador na cultura espanhola e europeia, influenciado pela doutrina krausista de abertura a uma nova visão do Homem Moderno, escreveu a interessante *España Invertebrada* (1923), obra na qual se mergulha na história e na actualidade de seu país. O que viu na Espanha, (ante) viu igualmente na Europa e no mundo, o que mostra bem o seu desejo de universalidade e compreensão do todo, através das partes, pois para si a história seria o verdadeiro arsenal do conhecimento da realidade humana - individual e colectiva. Tal como um profeta e cosmopolita, ‘compreendeu’ que o seu povo – espanhol e europeu – caminhava para o abismo.

Muitas das temáticas nucleares da Contemporaneidade, já se encontram afloradas nas obras do grande filósofo espanhol, com a cristalina transparência própria de um

vidente e de um cidadão atento à circunstância espanhola. Na segunda parte da *Espanha Invertebrada*, Ortega relata o que se falava nas ruas de então: que não havia homens em Espanha! O filósofo madrileno tem o mérito de aclarar o que estava subentendido na expressão, diagnosticando o mal geral da sociedade: é que não havia homens de escol, uma aristocracia cultural esclarecida, mas apenas havia a presença massacrante e pavorosa das massas, homens indiferenciados e medíocres, sedentos de sangue e poder e também potenciais dinamizadores da barbárie. Por isso, e manifestando uma interrogação fundamental no que toca ao sentido da história que lhe era dado viver, questionava: *No hay hombres o no hay masas?*

A resposta é de uma clareza surpreendente, e de uma natural prospectividade trágica. Afinal, estava plenamente certo, como se viu, e a Espanha invertebrada assim como toda a Europa, precisaram da carnificina mais atroz e dos fornos crematórios mais iníquos, para consciencializar as suas massas ignorantes. Ortega não poderia ser mais apocalíptico naquele momento, em 1923. Trata-se assim de uma antevisão lúcida sobre a realidade e perfil do Homem-massa orteguiano. Uma entidade rebelde, atolada e alienada na sociedade do espectáculo das indústrias culturais, como mais tarde afirmariam os filósofos da primeira geração de Frankfurt, levada no uso ‘desportivo’ de uma razão oriunda no *divertissement* pascaliano, e já antevista em Spengler.

Pascal remetia, desde logo, a infelicidade e angústia existenciais do homem, à sua **incapacidade de recolhimento** (*de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre*) e, por isso, se atinha em procurar, em permanência, a agitação da ocupação e do divertimento! Consequentemente, considerava que sem divertimento não haveria alegria, e com divertimento não poderia haver tristeza! O *divertissement*, categoria essencial do pensamento hipermoderno é, desde Pascal, teorizado como fonte da nossa miséria, capa de uma essencial angústia humana de ser-para-a-morte, de uma inevitabilidade do precipício vital, e mecanismo compensatório e de escape para a sua dependência, finitude, e vazio. Nesta perspectiva, a razão de ser de toda a concepção alegre, optimista e lúdica do Homem hipermoderno, centrado na corrida frenética às satisfações materiais e às recreações emocionais do seu ego performativo, justificar-se-ia exactamente pela lógica fundamental de compensação e escape á sua infelicidade ontológica. A fuga à infelicidade ontológica do ser-homem, seria o traço distintivo do *homo felix* hodierno!

O conceito de diversão é um dos mais polissémicos da cultura contemporânea. As ideias básicas não são novas, o que parece ser radicalmente novo é a dimensão integradora que a diversão passou a assumir. Durante muito tempo, o conceito de diversão esteve

ligado apenas a ideia de divertimentos, como o jogo. Hoje, tende a ser encarado como uma *vivência global* característica da sociedade de consumo. As fronteiras entre a diversão, as cerimónias, as festas e o espectáculo, esbateram-se completamente.

Filósofos importantes, como os atrás citados, debruçaram-se sobre o que houve na primeira metade do século XX, para entender a tempestade totalitária que assolou o mundo. Ortega y Gasset deu algumas respostas, como uma espécie de profeta do apocalipse, ao publicar, em 1930, *La Rebelión de las Masas*. Nesta obra, escrita de um modo extremamente directo, fácil e pedagógico para o leitor, constata que as massas estupidificadas estavam sem condutores, elas que tomaram os freios nos dentes e elegeram os piores para o governo (ou chegaram imoralmente ao poder, ou seja, por golpe de Estado).

Na esteira da visão nietzscheana do ‘monstro frio’ ou ‘novo ídolo’, o Estado é potenciador da falsidade, mediocridade e utilitarismo cultural, formando cidadãos obedientes uniformes e formatados. Por isso, o Estado (sinónimo de burocracia e despersonalização), ou qualquer estado auto-idólatra e que se proclame como ‘alvorada’ (seja fascista, nazi, comunista ou democrática) encerra sempre um potencial de absolutização, desumanização e totalitarismo, acabando mais tarde ou mais cedo por degenerar e sucumbir. Os exemplos históricos da monarquia, da aristocracia, da oligarquia, da democracia, da anarquia e da tirania, envolvem uma espécie de um conjunto de enormes ciclos vitais ou **ciclo trágico** e fatal de evoluções, todas elas acabando por seguir o mesmo destino de que já Spengler falava - a destruição. A Ideia é que é eterna, e não os seus instrumentos. A mudança num devir *in-finito*, torna-se o imperativo vital.

Por tudo isto, se compreende a tirada spengleriana em *A Decadência do Ocidente*, absolutamente adequada:

*“O nascimento trás consigo a morte, e a juventude a velhice. A vida tem uma forma e duração pré-fixada. A época actual é uma fase civilizada, não uma fase culta.”*²

Deste modo, a visão orteguiana do monstro estatal, detentor das modernas técnicas ‘civilizadas’ e uniformizantes e que foi colocado ao serviço do apetite e da barbárie mais ferozes (das massas), acaba por ser extremamente potenciada nas reflexões de Adorno e Horkmeiher. A Razão Instrumental seria o modo e o resultado para a explicação do

² SPENGLER, 2009, p.76.

‘destino’ factual da História contemporânea: o morticínio e a tragédia não podiam deixar de acontecer, com as consequências por nós todos conhecidas.

La Rebelión de las Masas retrata as grandes transformações do século XX, especialmente na Europa, com ênfase no processo histórico de crescimento das massas urbanas e do seu consequente estrangulamento e alienação físico-psíquicos, denominado simplesmente ‘multidão’ ou ‘aglomeração’. Tendo este contexto de crise como pano de fundo, Ortega discute temas aparentemente contrários e desconexos entre si, mas que se fundem numa unidade de sentido e significação. É assim que contrapõe individualismo e submissão ao colectivo; comunidade, nação e estado; história, presente e porvir; homens cultos e especialistas; poder arbitrário e respeito à opinião pública; juventude e velhice; guerra e pacifismo; masculino e feminino, enfim, todos eles são tópicos que, inevitavelmente nos induzem à reflexão crítica da contemporaneidade e daquilo a que se encara e vive hoje como época pós-Moderna.

Actualmente e em pleno século XXI, quase todos consideram que existe uma crise de valores, ou pelo menos uma falência e mudança radical dos valores tradicionais. Aí estariam necessariamente presentes os domínios da diversão e do hedonismo, os quais poderão ser vistos enquanto meio e fim, e de formas complementares, assim:

- A diversão enquanto *actividade lúdica*;

visa proporcionar às pessoas a vivência ou experiência de emoções que lhes dão prazer. Num nível menos imediato, podem contribuir para aumentar a auto-estima ou possibilitar a identificação imaginária com certos grupos sociais ou culturais de referência. Um grande número das diversões por exemplo os jogos electrónicos, reproduzem situações imaginárias. Outras, como as danças em discotecas ou as ‘raves’ limitam-se apenas a criarem uma ambiência agradável para actividades grupais. A maioria dos divertimentos, fazem apelo em graus variáveis, à destreza física, intuitividade emocional, capacidades individuais de desempenho (performatividade), ou ainda a conhecimentos particulares ou genéricos.

- A diversão enquanto *actividade estimuladora de posturas activas*;

ao contrário dos espectáculos, os participantes são impelidos a uma interacção física com os eventos, e a abandonarem atitudes contemplativas substituindo-as

por outras mais activas em função de dados cenários comportamentais pré-estabelecidos.

- A diversão enquanto *actividade de recepção primária*;

um número significativo de estudos tem posto em evidência o facto, que a simples assistência a eventos de natureza erudita, não lhes retira a componente de diversão. Para um público pouco preparado para determinadas experiências estéticas, a sua recepção não passa de uma simples diversão sem qualquer conteúdo específico.

- A diversão enquanto *ruído*;

os sons emitidos pela rádio, as emissões de televisão, a música da aparelhagem, tudo pode transformar-se em ruído de fundo, que se ouve ou vê sem se ouvir ou ver... Está lá apenas para preencher simplesmente um vazio qualquer, distrair...

- A diversão enquanto *actividade de fuga ou escape para os problemas quotidianos*;

esta é a vertente mais referida pelos teóricos actuais que analisam as actividades culturais. A diversão funcionaria como uma espécie de entorpecimento voluntário, para esquecer a ausência de sentido da vida ou a sua monotonia. As preferências do público actual vão para os filmes de distração, com enredos simples, temáticas em torno do amor, erotismo, luta, aventura ou simplesmente para provocarem o riso fácil.

A globalização económica e o neoliberalismo, o individualismo e o relativismo, a par do progresso tecnológico, aceleraram a tomada de consciência da crise ou esmorecimento de valores por parte da generalidade das pessoas. Por um lado, esbateram-se ou mesmo extinguiram-se, critérios seguros para a distinção do bem e do mal, do justo e do injusto, entre outras categorias morais e pessoais, imperando pois, a subjectividade e o relativismo. Por outro lado, alguns vão mais longe e afirmam mesmo que já não existem sequer valores, pois tudo é circunstancial na velha máxima de que ‘o que hoje é verdade, amanhã é mentira’. O que era antes absoluto, intemporal e inalterável, é agora efémero ou inconsistente, passando-se do relativismo à descrença (neo) niilista mais premente.

A partir da segunda metade do século XX, assistiu-se a um processo sem precedentes de grandes e profundas mudanças e reestruturações na história do pensamento

e da técnica. Como afirma Toffler em *Previsões e Premissas*, trata-se de um ‘tremor de terra’, que trouxe à superfície um novo terreno:

*”É o computador – mas não é apenas o computador. É a revolução biológica – mas não é apenas a revolução biológica. É a alteração das formas de energia. É a nova balança geopolítica no mundo. É a revolta contra o patriarcado. São os cartões de crédito, mais os jogos vídeo, mais o estéreo, mais as unidades walkman. É o localismo mais o globalismo. São dactilógrafos elegantes, trabalhadores da informação e dos bancos electrónicos. É o impulso para a descentralização. (...) É o horário flexível, e robots e a crescente militância dos povos negros, castanhos e amarelos no planeta. É o impacto combinado de todas estas forças convergindo e despedaçando o nosso tradicional modo de vida industrial. Acima de tudo, é a aceleração da mudança, em si própria, que marca o nosso momento da história.”*³

Ao lado da aceleração avassaladora nas tecnologias de comunicação, de artes, de materiais e de genética, ocorreram mudanças paradigmáticas profundas, no modo de se pensar a sociedade e de se encarar as suas instituições.

Segundo um dos pioneiros no emprego do termo, o francês Jean-François Lyotard, a ‘condição pós-Moderna’ caracteriza-se pelo fim de todas as metanarrativas e utopias totalizantes. Os grandes esquemas explicativos teriam caído em descrédito, e já não haveria garantias globais de verdade, na medida em que mesmo a ciência já não poderia ser considerada como a fonte da verdade, absoluta e intocável. Isto parece dar razão a Spengler quando afirmava que a história não podia ser encarada tal como a natureza, mas como algo distinto, que só á luz de uma consciência morfológica, podia ser percebida.

Na actualidade, fala-se de fragmentação e do vazio da cultura como consequência de um longo processo de diferenciação do capitalismo como sistema económico, e do estado moderno assente na criação de um espaço-público autónomo e privatizado. Na cultura hoje dominante, e como bem refere Jurgen Habermas, há como que uma legitimação do conhecimento, feito a partir da crescente especialização dos agentes culturais. Hoje, assistimos ao predomínio do virtual, a uma subtil e refinada esteticização e amplificação dos *simulacra*, puras cópias sem original, vivificadas pela mediatização, como nos é amplamente mostrado em *Simulacros e Simulação* e em *A Sociedade de Consumo*.

Nestas obras de Jean Baudrillard, o qual será nesta tese encarado como um dos *leitmotivs* da filosofia da pós-Modernidade, o consumo, enquanto *divertissement*, vai-se

3 TOFFLER, 1987, pp. 22 e 23.

tornando mais activo, abrangente e social, traduzindo-se numa profusão de signos, símbolos e imagens, que se sucedem instantaneamente e de um modo caleidoscópico. O lúdico supera o sério e o ideal de felicidade sobrepõe-se ao da verdade e conhecimento!

Todavia, este niilismo que consideramos, já não contém o cinzentismo agónico spengleriano, ou procede sequer da decadência metafísica da ‘morte de deus’, antes é um niilismo da transparência, claro, flutuante, simulado nos *media* como um fascínio melancólico, ‘desértico’ e indiferente. Hoje, manifesta-se uma profunda crise de confiança instável, flutuante e volátil, que se traduz por sentimentos de vulnerabilidade, angústia e insegurança, existenciais e pessoais. O desencanto torna-se de certo modo paradoxal, se atentarmos nas inúmeras fontes de satisfação materiais (técnicas) e na inflação de solicitude em que o homem contemporâneo mergulha. Busca-se a felicidade mas sabe-se que ela existe...em lugar nenhum!

A consequência desta forma de ‘felicidade insatisfeita’ é um imenso e grandioso processo de descoisificação, volatilização, destruição e implosão global de todo e qualquer sentido. A diluição de valores, o esmorecimento do vector público e do político em prol do privado e individual, retirou toda a aura de valor e transcendência à Cultura de espírito. A transição da Modernidade para a pós-Modernidade é de índole eminentemente cultural, semelhante à que decorre da transição da Idade Média para a Modernidade, conforme asinala Ortega em *El tema de nuestro tiempo*.⁴ Tendo em conta que a Modernidade se considerou a época em que o Homem tomou o lugar que outrora pertencia a Deus, e em que o sentido do discurso filosófico se realizava na história a partir da sua razão soberana, hoje, em plena época pós-Moderna, assiste-se ao fim de todo e qualquer discurso de legitimação do conhecimento e da acção, bem como de todos os sistemas de sentido político-ideológicos.

Há, porém, dois aspectos paradoxais a reter: um, positivo, o outro, negativo. O positivo é que a humanidade abandonou o tal ideal das grandes narrativas totalizantes que tiveram como consequência os desastres históricos conhecidos, os horríveis campos de concentração e os *gulags* abomináveis. A consequência negativa foi o crescendo de cepticismo generalizado à volta dos ideais transcendentais do saber, levando a uma espécie de pulverização de qualquer sentido e aspiração à Verdade.

⁴ “Como el francés del siglo XVIII fue ‘progresista’, el alemán del XIX ha sido ‘culturalista’. Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rubrica: Filosofía da Cultura.” (ORTEGA, 2010, p.123).

A lógica do consumo-moda levou à emergência de um indivíduo singular e heterogeneo, virado apenas para o seu micro-universo dos prazeres privados. A concepção necessitarista de progresso assente na visão optimista da vida e da felicidade, levou a uma sacralização absoluta do presente, em que o imperativo do sucesso pessoal e da felicidade individual constitui o princípio estruturante da vida e da existência. Como Baudrillard afirmava, na linha da interpretação histórica spengleriana, já não há esperança para o sentido, já que ele é afinal de contas, mortal! Deste modo, o próprio Spengler não poderia estar mais de acordo. O que resta, afinal, hoje, é a lógica pragmática e utilitarista da sedução técnico-científica, ligada ao direito democrático ao luxo e ao consumo, regulada pelos princípios da performatividade e da eficiência, e desenhada em traços e jogos de linguagem sedutores, mas vazios.

O filósofo Gilles Lipovetsky nascido em Millau, cidade do sudoeste de França, prefere o termo '*hipermodernidade*', por considerar não ter havido de facto uma ruptura absoluta com os tempos modernos, tal como o prefixo 'pós' dá a entender. Lipovetsky caracteriza então a pós-Modernidade como o período curto que marca a passagem da época (moderna) de negação do passado, para uma outra (hipermoderna) de 'reintegração' e de aceleração dos 'axiomas da modernidade', a saber, a sobrevalorização do mercado cada vez mais global, a emancipação do indivíduo cosmopolita e o crescimento do império técnico-científico. Os tempos actuais são claramente hipermodernos, com uma exarcebação de certas características das sociedades modernas, tais como o já dito individualismo, o consumismo, a ética hedonista, e a fragmentação do tempo e do espaço.

Este autor que marcou profundamente a interpretação da pós-Modernidade, faz em *A Era do Vazio*, uma abordagem ao mesmo tempo eufórica e catastrófica (optimista/pessimista) – espelho fiel do espírito da época, considerado como o paradigma individualista e que ele designa, de forma eloquente e com o mesmo nome - '*a era do Vazio*'. Em *O Império do Efêmero*, Lipovetsky faz uma leitura bastante original da cultura contemporânea, explorando múltiplas facetas do indivíduo dos nossos dias, através da importância cada vez mais crescente concedida ao fenómeno inédito da moda, às metamorfoses da ética, à nova economia dos sexos e às mutações da sociedade de consumo.

A moda condensar-se-ia na ideia de *individualidade* e concretizaria os ideais da Revolução: liberdade, igualdade, fraternidade. Mais, a moda substancializa também o desejo: a promoção das frivolidades só se pode efectuar porque novas normas se impuseram, desqualificando o culto heroico de essência feudal e a moral cristã tradicional,

que considerava as frivolidades como signos do pecado do orgulho, como afirmava ele. Da ideia de altivez relativa à dignificação das coisas terrestres, saiu o culto moderno da Moda, uma das manifestações da humanização prazenteira e emocional, do sublime.

A justificação para esta mudança do Moderno (realidade-razão) para o pós-Moderno (prazer-emoção), é de carácter mais objectivo: com a História apontando para a formação de uma sociedade global (nível macro), nenhuma das visões de mundo preexistentes (nível micro) poderia ser descartada, sob pena de excluir interessantes mercados consumidores da mundivisão capitalista. O mundo torna-se um mercado omnimercantilizado, mercantilizável e policultural.

A Modernidade é, deste modo, superada nos seus pilares fundamentais, como a crença na **Verdade**, alcançável pela **Razão**, e na perspectiva de **linearidade histórica** rumo ao **Progresso**, aspecto que Ortega e Spengler tão bem sinalizam. Para substituir estes dogmas, são propostos novos valores, menos fechados e categorizantes. Estes serviriam de base para o período que se tenta anunciar - no pensamento, na ciência e na tecnologia - de superação da Modernidade e consagração de um optimismo cósmico. Seria, então, o primeiro período histórico a já nascer baptizado- a pós-Modernidade.

Nos tempos actuais impera o culto de uma *segunda modernidade*, desregrada, desinstitucionalizada e globalizada, ímpar, e aquém do político. Se antes a preocupação era o futuro, enquanto futuro promissor, agora a única preocupação é o presente, o imediato, radioso e optimista, mesmo que salpicado pelas angústias do futuro. Este presente, cuja palavra de ordem é a novidade, o consumo, é visto como um presente eminentemente eufórico. Agora, este presente já não se caracteriza pela falta, mas pelo *excesso*. Excesso de bens, de imagens, sons, busca de prazer, tudo isso passa a ser desenvolvido em tempo real. A pós-Modernidade torna-se assim a **compressão do espaço-tempo**, o vigor da celeridade, a vigência das lógicas do tempo curto e do urgente, consubstanciadas por uma sociedade neo-liberal informatizada.

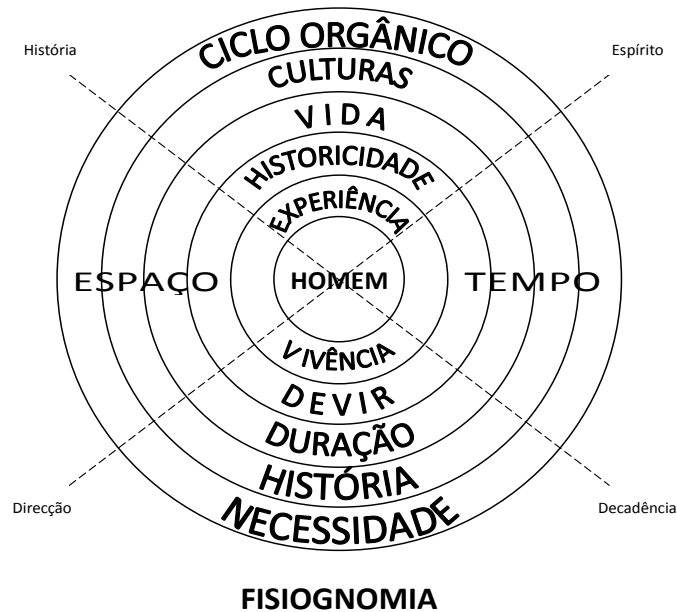
A sociedade capitalista transnacional da actualidade, é marcada por uma necessidade intensa de consumo, seja por meio dos mercados internos, seja por meio dos mercados externos, já que com um aumento do consumo regista-se uma maior necessidade de produção, a qual para atender a esta demanda, gera cada vez mais empregos que aumentam o valor disponível na economia e que acaba sendo revertida para o próprio consumo. O excesso de todo este processo leva a uma intensificação da produção e consequente

aumento da extracção de matérias-primas e do consumo de energia, muitas vezes de fontes não-renováveis.

Podemos por isso afirmar, que a pós-Modernidade é a condição sócio-cultural e estética do capitalismo contemporâneo, também denominado pós-industrial ou financeiro. Desde a década de oitenta, desenvolve-se este processo de construção de uma cultura mundializada e global. Não se trata apenas da cultura de massas, já desenvolvida e consolidada desde o primeiro quartel do século XX, mas um verdadeiro **sistema-mundo cultural**, que acompanha o sistema-mundo político-económico, resultante da globalização.

Em suma, e a confirmar as visões spengleriana e orteguiana de história, a filosofia pós-Moderna apresenta-se, pois, como uma autêntica mutação histórica e expressão de crise cultural universal (a vertente hipermoderna), para usar a expressão lipovetskiana. Traduz-se, pois, num *deficit* de vitalismo e numa perda do real e de autenticidade, a confirmar a cinzenta (ou negra?) antevisão spengleriana, bem evidente na sua filosofia da história, tal como é referenciada em *A Decadência do Ocidente*. Na esteira da perspectiva morfológica spengleriana, mais do que perguntar pelo ‘*quê*’ ou pelo ‘*quanto*’ (matéria) das culturas, dever-se-á entender o seu ‘*quando*’ (forma), numa lógica de **tempo cronológico** irrecusável, expressa em séculos ou em milénios. As culturas crescem, afinal, numa sublime ausência de todo o fim e propósito, sendo o mundo a irradiação do ‘*homem todo*’, e não, como acreditava Kant, no ‘homem cognoscente’.

Mais uma vez vem á baila a pertinente constatação goethiana, segundo a qual, o que importa na vida é a vida e não o resultado dela, resultando daí a inevitabilidade da aceitação de uma interpretação necessariamente **fisionómica**, do processo histórico.



Partindo, pois, de uma perspectiva filosófica historicista e raciovitalista, a qual toma o ser humano individual e existencial, como epicentro e potenciador de si mesmo, autodeterminado e criador de valores num mundo complexo e mutável, e seguindo tanto quanto possível as fontes, esta tese situa-se na confluência de dois rumos de orientação que aqui se pretende articular e integrar - a Filosofia da História e a Filosofia da Cultura.

Devo reafirmar que o horizonte temporal que aqui é objecto de reflexão, cinge-se a uma baliza de aproximadamente dois séculos, isto é, vai de meados do século XIX até à primeira década do século XXI, coincidindo, *grosso modo*, com a baliza spengleriana (1800-2000/10), o mesmo é dizer, até ao tempo em que vivemos. Nela centrar-se-á também a atenção no período específico que ficou conhecido como a ‘Cultura de Weimar’, um dos principais centros de difusão cultural europeu após o século XVIII, e que muito marcou a pós-Modernidade. Na passagem dos finais do século XIX até ao advento do nacional-socialismo, este período foi muito fértil em termos de substância crítica e sentido prospectivo da contemporaneidade, no modo resolutivo e perspicaz como as figuras da primeira geração de Frankfurt conseguiram igualmente ‘antecipar’ os novos sinais dos tempos, amplamente escarpados por Baudrillard ou Lipovetsky.

Deste modo, considero que a filosofia da História, deve entender-se, antes de mais nada, como uma reflexão sobre a natureza da história e sobre o pensamento histórico. A expressão foi pela primeira vez usada no século XVIII por Voltaire, na sua obra *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* (1756), para designar o novo género histórico de inspiração

iluminista, que se debruçava sobre a interpretação dos acontecimentos históricos, mudança e sucessão dos factos e, sobretudo, da origem e evolução das sociedades das nações.

A filosofia da história começou a ser considerada matéria independente no período que se inicia com a publicação, em 1784, da primeira parte das *Ideias para uma História Filosófica da Humanidade*, de Johannes Herder (1744-1803), e terminou um pouco depois do aparecimento da obra póstuma de Hegel, *Conferências sobre a Filosofia da História*, em 1837. Mas esse estudo, tal como foi concebido durante esse período, era em grande parte uma questão de especulação metafísica. Agora, o grande objectivo é trazer à luz do dia, a textura interna do tecido da história, que permitiria decifrar o enigma do *sentido*.

Na sua *Ideia de uma História Universal sob o Ponto de Vista Cosmopolita*, de 1784, Kant não só estimulou a procura da interpretação racional da história, como também defendeu a ideia de que ela deveria ser escrita sob o prisma de ‘*uma história universal geral*’ que abarcasse **toda** a humanidade. Essa ambição correspondia aos tempos iluministas, quando um surto cosmopolita ocorreu entre a intelectualidade do Velho Mundo, fazendo com que fossem superados os muros medievais em que o pensamento estava, até então, contido. O objectivo quer de Kant quer de Hegel era o de chegar a um entendimento do curso de história como um todo; mostrar que apesar de muitas anomalias e inconsequências que apresentava, a história podia ser considerada como uma **unidade** que compreendia um **plano geral**, isto é, um plano que uma vez percebido, esclareceria o curso detalhado dos acontecimentos ao mesmo tempo que nos permitiria entender o processo histórico como satisfatório à razão.

Estas filosofias pretendiam oferecer uma compreensão da história mais profunda e valiosa do que qualquer coisa que os historiadores pudessem apresentar, uma compreensão que, no caso do Hegel, o mais mediático desses autores, tinha uma base, não num estudo directo da evidência histórica (embora Hegel não fosse indiferente em relação aos factos, como pretende ser, por vezes), mas em considerações puramente filosóficas. A filosofia da história praticada por esses autores, passou a significar um tratamento especulativo de todo o curso de história, com o qual se esperava revelar o seu ‘segredo’, de uma vez por todas.

No Iluminismo, uma época caracterizada pela absolutização de um certo optimismo universal centrado no esquema triádico Razão (Conhecimento/Liberdade) + Progresso (Ciência/Felicidade) + Paz (Fraternidade/Igualdade), acreditava-se que a idade da superstição e da barbárie estava a ser progressivamente substituída pelo sol radioso

daqueles três atributos universais, concedendo-se igualmente à história, uma linha evolutiva de carácter moral.

Sob a influência de Herder, o qual pela primeira vez acentua a existência de **leis naturais** na história, a Humanidade é concebida como um macro-indivíduo que passa por ciclos históricos. Herder na sua obra *Ideias para uma História filosófica da Humanidade*, manifesta uma ruptura face às teorias que interpretavam a História como seguindo um padrão uniforme ao longo de períodos históricos diferentes. Sublinhando a variedade e individualidade das nações na sua evolução e mutação históricas, afirmou a crença nas **leis do crescimento e da decadência**, antevendo o paradigma spengleriano da história. Herder refere, a este propósito:

“ (...) Toda a espécie de conhecimentos humanos tem os seus limites próprios, isto é, a sua natureza, o seu tempo, o seu lugar e o seu período de vida (...) Portanto, tudo é transitório na história (...) A causa desta transitoriedade de todas as coisas terrenas, reside na sua própria essência, no local em que se encontram, na lei geral a que está subordinada toda a nossa natureza (...) Somos forçados a seguir as leis da sua trajectória, que mais não são do que nascer, ser e morrer.”⁵

Kant levou esta ideia mais longe. Deu-lhe um significado mais abrangente, de história universal ou mundial, de tal modo que a filosofia da história se converteu na procura de um sistema grandioso sobre o desdobramento da evolução da natureza humana, encarada como um desígnio da natureza e testemunhado metodicamente em fases sucessivas, embora envoltas num clima de desconhecimento e imprevisibilidade dos seus fins últimos (o progresso da racionalidade ou do Espírito).

A partir das ideias telúricas de Kant, da influência dos factores climáticos e geográficos no desenvolvimento humano, Herder antecipou magistralmente aquilo que haveria de ser o fundamento epistemológico da obra spengleriana. Destacou o carácter efémero e transitório da vida, comparando-a, tal como Goethe, a uma planta que nasce para morrer, inexoravelmente. Assim, Herder formulou uma importante filosofia da história da Humanidade, cujas principais ideias, de algum modo perspectivistas, podem ser balizadas do seguinte modo:

- as forças vivas do homem são a mola da história humana, e como o homem tem a sua origem a partir de uma raça específica, a sua formação, educação e

⁵ GARDINER, 2004, p.41 a 52 (citando Herder).

modo de pensar são, desde logo, *genéticos*. Tal como a água de uma nascente recebe do solo donde brota a sua composição as suas qualidades actuates e o seu sabor, assim o antigo carácter dos povos proveio de traços raciais, clima, tipo de vida e educação, das ocupações primitivas e das acções peculiares a cada um desses povos;

- os costumes dos antepassados enraizaram-se profundamente e tornaram-se o protótipo íntimo da raça, sendo que a formação de um reino depende primordialmente do *tempo* e do *lugar* em que se nasce, das *partes* que o compõem e das *circunstâncias* exteriores que o rodearam. Como é efémera e transitória, toda a obra humana, acaba por tornar-se a melhor das instituições, ao fim de algumas gerações, pois '*o que é, é: o que pode ser, será; o que é susceptível de perecimento, perecerá*';
- a tradição é em si uma excelente instituição da natureza, indispensável ao género humano, mas logo que ela cerceia a faculdade de pensar, impedindo todo o progresso da razão humana e toda a melhoria adequada às novas circunstâncias e aos novos tempos, torna-se então o verdadeiro ópio do espírito;
- existem nações que florescem e outras que declinam, mas de nenhuma das que declinam surge uma flor nova, muito menos uma flor bela, sendo que a cultura de um povo é a flor da sua existência sempre efémera;
- a cultura progride, mas nem por isso se torna perfeita, pois a natureza do homem continua a ser a mesma. No ano dez mil, por exemplo, o Homem continuará a nascer com *paixões*, como já nascia com paixões no ano dois mil e passará pelas mesmas loucuras até chegar a uma sabedoria imperfeita, tardia e inútil. A raça humana é, por isso, uma realidade vã destinada à extinção;
- o humanismo é a finalidade da natureza humana. Aquilo que um povo ou toda a raça humana quer convictamente para o seu próprio bem, e em que se empenha com todas suas energias, é-lhe concedido pela natureza, a qual lhes impôs como finalidade, não déspotas ou tradições, mas a melhor forma possível de humanismo, cuja essência, finalidade e destino, residem na razão e na justiça.

A filosofia de Herder foi de grande importância para o movimento romântico, que aproveitou muitas de suas ideias. Segundo a sua visão, a língua pode ser considerada o

repositório vivo dos sentimentos, da cultura, da inteligência de um povo, tal como a Poesia e a Literatura são as expressões máximas da língua, é nelas que podemos encontrar a ‘alma da nação’. A alma é sempre como que a consequência do devir transitório, cuja essência renovadora atingirá sempre uma finalidade ‘máxima’: a caducidade, pois como o próprio Herder afirmava, *‘o sol põe-se para dar lugar à noite, e para que os homens possam regozijar-se com uma nova aurora’*¹.

Assim, uma nação teria como marca principal a sua língua, a sua tradição, as suas crenças, e estes elementos são aqueles que fazem de um povo, uma raça. Para Herder, o comportamento e o pensamento humanos não são iguais. Cada nação tem a sua individualidade derivada das características de sua raça, que por sua vez reflectem características específicas do meio geográfico em que se originou numa determinada época. Na realidade, a história é encarada como uma colectânea de várias histórias nacionais, com características particulares, segundo as diversas raças. Contextualizando as ideias deste pensador, vemos que elas eram especialmente importantes para a Alemanha, já que ela era na época formada por vários povos separados politicamente, sendo que o único vínculo era a língua. A ideologia de Herder reflecte o seu desejo de conceder à filosofia um estatuto universal.

Todavia, a primeira tentativa de escrever uma história universal, não foi feita por nenhum historiador profissional, mas sim por um outro filósofo, alemão como Kant, F. Hegel, que publicou as suas *Lições sobre a filosofia da história universal*, em 1830. No Prefácio, Hegel foi enfático ao afirmar que a história universal poderia ser explicada como a *marcha da razão*, e que todas as diferenças que encontramos entre povos e países, nada mais são do que as faces multiformes dessa mesma razão, que *‘uma vontade divina rege poderosa o mundo’* e que nada está sujeito ao acaso, mas sim faz parte de uma ordenação regida por leis naturais, perceptíveis pela mente humana. É neste sentido que Hegel nos fala da *‘astúcia da razão’*, cujo ardil se aproveita das paixões e dos interesses subjectivos (dos chamados *indivíduos histórico-cósmicos*) para realizar o universal. Dessas paixões se geram afinal os grandes homens, a que chama heróis, os quais por sua vez desencadeiam o ‘espírito do povo’ e que, por seu turno, fazem a efectiva realização do ‘espírito do mundo’.

Hegel organizou a sua concepção histórico-filosófica numa curiosa sistematização, em quatro grandes blocos: o Mundo Oriental, o Mundo Greco, o Mundo Romano e o Mundo Germânico. Em cada um deles situados temporalmente, categorizava uma perspectiva e radicava uma tendência:

Mundo Oriental (China, Pérsia, Índia)	Mundo Grego (Grécia)	Mundo Romano (Roma, Imperio Romano)	Mundo Germânico (Europa Central e do Norte)
<i>Idade Antiga</i>	<i>Época Clássica</i>	<i>Idade Média</i>	<i>Renascimento</i>
Só um é livre (o Imperador) e todos os outros são súbditos. O Estado impõe-se ao indivíduo e esmagamo.	Alguns são livres (aristocratas e cidadãos), a maioria é escrava. Harmonia entre os interesses universais do Estado e do Cidadão, representado nas Assembleias da Cidade (Democracia)	(O mesmo que na Época Clássica). Os interesses do indivíduo sobrepõem-se aos interesses do Estado, espiritualizando o mundo do além e procurando a união ao criador (Cristianismo)	Todos são livres e iguais. Há uma harmonia entre os interesses universais do Estado e os interesses particulares do cidadão, reconciliando na vida social, a infinitude divina e a finitude humana. (Protestantismo/Luteranismo)
<i>COLECTIVIDADE</i>	<i>LIBERDADE (restrita)</i>	<i>INDIVIDUALIDADE</i>	<i>LIBERDADE (máxima)</i>

O seu trabalho não foi reconhecido como obra de profissional, mas como o de um filósofo idealista que desejava demonstrar uma tese muito simples: o desfile do Espírito Absoluto pelos tempos fora, era alimentado por uma dinâmica necessária e universal rumo à liberdade. Abriu, porém, um novo continente: doravante, a verdadeira história, a grande história, deveria ser escrita numa perspectiva universal e, já não local.

Para Hegel a história tinha um **sentido** e podia ser objecto, pois, de uma teoria especulativa. Este sentido consistiria no desenvolvimento moral do homem, concebido como algo equivalente à liberdade no Estado. Esta liberdade, por sua vez, consistiria no desenvolvimento da autoconsciência do Espírito, um processo de desenvolvimento lógico ou intelectual, onde sucessivamente se atingiriam e superavam vários momentos necessários, na vida de um conceito. Deste modo, as chamadas filosofias da história possuem em comum o propósito de oferecerem uma exposição completa do processo histórico sob uma perspectiva **finalista**, de forma a poder constatar-se que ‘faz sentido’.

Por ‘sentido’ e quando aplicada ao passado, apresenta *nuances* obscuras e torna-se susceptível de várias interpretações. Uma coisa é supor que a história tem um significado, no sentido em que tudo o que aconteceu ou irá acontecer, foi ou é anteriormente ordenado por intermédio de alguma ‘mão invisível’, a exemplo da *Providência* de Vico ou da *Astúcia da razão* hegeliana, outra coisa é sugerir que o curso da história, até ao momento, manifestou uma tendência numa determinada direcção e a partir daí prever como será o seu desenvolvimento futuro. E ainda outra coisa bem diferente seria pretender que os

acontecimentos históricos se ajustassem a leis causais particulares, em função das quais o passado se poderia explicar e o futuro predizer!

O projecto de Wilhelm Dilthey é semelhante ao objectivo que Kant quis levar a cabo na sua *Crítica da Razão Pura*, embora, obviamente, não em relação às ciências da natureza mas às ciências do espírito. Não se tratava, assim, de uma crítica da ‘razão física’, mas de uma crítica da ‘**razão histórica**’. A intenção diltheana da ‘crítica da razão histórica’, consistiria no esclarecimento da natureza e estrutura da Vida Humana e da sua radical e originária dimensão histórica, já que só a partir da realidade da vida humana se poderia vir a compreender as suas diferentes manifestações culturais, tal como o sentido da história, a sua necessidade, natureza e problemas da filosofia. Esta visão influenciou bastante Ortega y Gasset.⁶

Por conseguinte, para autores como Dilthey é importante mostrar que, por um lado, as ciências humanas como a história são objectivas e legítimas, mas que, por outro lado, estas diferem de alguma maneira da investigação do cientista. Sendo o seu assunto o pensamento, e as acções dos seres humanos no passado, é necessária uma capacidade para **reviver** esse pensamento do passado, conhecendo as suas deliberações como se pertencessem ao próprio historiador. O problema da forma das explicações históricas, e o facto das leis gerais terem ou não terem qualquer lugar, ou não ocuparem um lugar importante nas ciências humanas, são também proeminentes no pensamento sobre a natureza distinta da nossa compreensão histórica dos outros e de nós mesmos, em suma, na Vida.

Sob a denominação de ‘Vitalismo’ entende-se a reflexão de um conjunto de filósofos cuja matéria-prima da reflexão se centra na temática concreta da **Vida**, na perspectiva biográfico-histórico-cultural, ou seja, enquanto existência humana vivida, ou, o mesmo é dizer, na lógica de uma **vivência**. No final de século, são várias as correntes filosóficas que descobrem a Vida como centro inspirador. Sublinharia duas, em particular: Friedrich Nietzsche e Henri Bergson. Neles, o denominador comum é, efectivamente, a predominância metafísica que ela (Vida) significa, na existência dos seres e das culturas. Ambos coincidem nas posições anti-positivistas-racionalistas e anti-dialécticas, privilegiando e enfatizando a *intuitividade*.

⁶ “La nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar es la idea de la Vida. Dilthey fue uno de los primeros en arribar a esta costa desconocida y caminar por ella (...)” (ORTEGA, 1983, p. 143).

A diferença é que Nietzsche tem da vida uma visão natural, mais subjectivizada e individualista, vendo o significado vital na proclamação libertadora dos valores nobres de uma Vontade de Domínio, mas sem sentido teleológico definido. O Universo seria um vazio de significado ou sentido, e que, por isso, teríamos que o aceitar, renunciando a qualquer esperança de explicação ou compreensão. A vertente vitalista nietzscheana é claramente sinónima de um pessimismo amoral e metafísico.

Na verdade não se trata bem de negação ou pessimismo no verdadeiro sentido do termo, antes um aceitar e resignar-se ao destino cósmico, o que parece constituir a origem do esboço morfológico spengleriano. Esta resignação dever-se-ia à precária e efémera condição humana de um superar-se contínuo, pois como ele afirmava em *Ecce Homo*:

*”O êxito da minha existência com tudo quanto tem de singular, consiste na fatalidade que a domina (...)”*⁷

Para Bergson, pelo contrário, a vida tenderia para um impulso da própria Vida enquanto manifestação de criação, uma espécie de Acto Puro. Por isso, ela teria um sentido ou alicerce, a da espiritualização, pois o mundo procederia da mão criadora de Deus.

Relativamente a Nietzsche, e embora não consagrando nenhuma obra particular ao tema do Eterno Retorno, este é um conceito filosófico tipicamente nietzscheano inacabado e trabalhado em vários de seus textos (em *Assim falou Zaratustra*, em *A gaia ciência*, e em *Para além do bem e do mal*). O fenómeno do Eterno Retorno, não era para si objecto de um simples conhecimento intuitivo, antes via-o mais numa perspectiva mecanista dos fenómenos naturais. Esta visão resultaria basicamente numa competição permanente das forças cósmicas no espaço, de cujas condições se desencadeariam combinações repetíveis periodicamente.

Com o Eterno Retorno, Nietzsche questiona a própria ordem das coisas. Indica um mundo não feito de pólos absolutamente opostos e inconciliáveis, mas antes de *faces* ou perspectivas *complementares* de uma mesma e múltipla, mas única realidade. Logo, bem e mal, angústia e prazer, seriam instâncias complementares da realidade, instâncias essas que se alternariam eternamente. Como a realidade não tem um objectivo final definido, isto é, teleológico (pois se tivesse já a teria alcançado), a alternância nunca finda. Ou seja, considerando-se o tempo infinito e as combinações de forças em conflito que formam cada instante, finitas, em algum momento futuro, tudo se repetirá infinitas vezes. Assim, vemos

⁷ NIETZSCHE, 1984, p.27.

sempre os mesmos factos retornarem indefinidamente, no seu acontecer. O Eterno Retorno é, para ele, como que a forma universal selectiva, a própria força do fatalismo e do **destino**, sinónimo de afirmação da vida no seu mais alto expoente, elevada à condição de tragédia universal e eterna, pois era alimentada pelo inesgotável Devir heraclítico. Este renuncia e elimina qualquer ideia de 'ser'. O 'valor' da vida assentava na necessidade de ela servir como meio para a superação infinita do Homem.

Afirmando e exaltando a vida terrena, considerava Nietzsche que o Homem era uma ponte para o Super-Homem, obreiro futuro de uma nova tábua de valores. Nela, a igualdade que só conduz à moral do rebanho e dos escravos, que eram o 'cartão de visita' da domesticação, docilidade e alienação, deveria ser negada e desmistificada: nem oradores, nem chefes, nem partidos, a única entidade que possui carácter de obrigatoriedade é a Vida, na qual o 'homem superior' se afirma no seu devir, e na qual a angústia produzida na dominação do carácter trágico do mundo, encontra o seu significado.

Porque a Vida é essencialmente *devir*, na medida em que se está continuamente a fazer em termos de mudança qualitativa, ela está sempre por fazer, afinal. Como processo eternamente inacabado, ela nunca terá fim, o que me leva a considerar que Nietzsche pode ser considerado histórico-culturalmente um 'perspectivista', no sentido em que vemos Spengler e Ortega.

A realidade é sempre móvel, dinâmica e incessante, tornando a vida interpretativa, seleccionando a perspectiva com que melhor se relaciona com a realidade. É por isso que tentar compreender, de um modo fixo e definitivo a realidade, se torna tarefa impossível, já que a realidade é puro devir e o homem só tem ao seu dispor as formas básicas de compreender e interpretar o mundo objectivo. Entende-se, sem dúvida alguma, o alto apreço que Nietzsche demonstrou pelos pensadores pré-socráticos, nomeadamente por Heraclito, teórico do Devir. A força do vital está exactamente na sua própria irrecusabilidade!

Desta concepção nietzscheana vitalista, trágica e fatalista, se vai servir Oswald Spengler na sua concepção morfológica das culturas, enquanto Ortega seguirá fundamentalmente a direcção bergsoniana. Na verdade, Bergson pesquisa o '*ser como vida*', o impulso vital (*élan vital*) e os dados imediatos da consciência. Este filósofo parisiense, encontra o ponto de apoio para a superação do positivismo, no seu fundo desejo de unir o espírito ao terreno dos factos, esforço este tendente a transferir os princípios positivos para o campo das ciências humanas e da cultura.

Ao contrário de Descartes, que fazia da inteligência uma faculdade puramente contemplativa e *a priori*, Bergson liga-a à própria vida concreta no sentido de princípio vital, o qual se impulsiona para a Unidade de tudo o que existe.

O impulso ou ímpeto, transmite-nos o sentido de uma ideia de força súbita e vigorosa. Para Bergson, todo o ser é consciência, não necessariamente à maneira kantiana, como ideia intelectualizada, mas sim como *consciência enquanto vida*, enquanto *vivência e captação a partir de dentro*, das coisas, ou seja, impulso, duração e liberdade. Enquanto na concepção kantiana o tempo era uma forma *a priori* da nossa sensibilidade, isto é, como intuição pura e homogênea do eu, para o filósofo parisiense o tempo é sinónimo de duração, é o tempo da consciência que flui (*‘la durée’*) na interpenetração dos instantes.

A natural tendência para a extensão e quantificação, responde às exigências práticas e úteis da acção humana sobre o mundo e as coisas, e também sobre as condições da linguagem que empregamos para comunicarmos socialmente, mas resulta negativa em termos de especulação e conhecimento teórico. Estando adequada à vida prática e à manipulação técnica dos objectos, apenas comporta malentendidos, erros e falsos problemas, quando pretendemos conhecer o real. Em história, nunca é lícito empregar as mesmas armas que quando operamos sobre a natureza científica. Trata-se de duas lógicas irreduzíveis (*qualitativa*, traçando uma direcção e *quantitativa*, impondo um resultado).

Como afirmava Oswald Spengler em *A Decadência do Ocidente*:

*“Há uma lógica orgânica, uma lógica instintiva da vida, segura como um sonho e oposta à lógica do inorgânico, da inteligência, do intelectual. Há uma lógica da direcção, oposta à lógica da extensão.”*⁸

Criticando a concepção mecanicista da vida, Bergson considera que a concepção de um tempo homogêneo e espacializado, está realmente na incapacidade do intelecto em compreender o movimento, como o demonstram as aporias de Zenão. Nestas se mostram as consequências do erro intelectual que consiste em identificar o movimento com o espaço percorrido, e considerá-lo indefinidamente divisível em partes, tal como o espaço que percorre. Bergson tenta mostrar-nos de um modo natural essa simplicidade vivida pela imagem do elástico, bem como o obstáculo da linguagem enquanto impeditiva de

⁸ SPENGLER, 2009 p. 194.

acederemos ao nosso interior (que é o simboliza pelo *ecran*), tal como afirma na sua *Intuição Filosófica*:

*“Reapoderemo-nos pelo contrário de nós próprios, tal como somos, num presente denso e, além disso, elástico, que podemos dilatar indefinidamente para trás fazendo recuar cada vez para mais longe o ecran que nos esconde de nós (...)”*⁹

Henri Bergson embora reconhecendo a função positiva da linguagem no processo evolutivo da humanidade e seu instrumento de libertação na superação da animalidade condenada ao automatismo, e como meio de comunicação entre os homens, é um céptico em relação à capacidade da linguagem em expressar o real, como instrumento de conhecimento do *homo loquax*. Para ele, as palavras apenas tenderiam a expressar uma imagem enganadora de duração, impedindo-nos de aceder às próprias coisas, levando-nos a crer que os conceitos pertenceriam à verdadeira realidade e não à roupagem artificial com que nos serviríamos para aceder à compreensão do real. Tenderíamos a ser como os turistas, os quais em vez de contemplar *in loco* os monumentos e obras patentes aos seus olhos, se detinham em consultar os guias turísticos e as fotografias nele existentes!

Em síntese, eis as objecções de Bergson face à onipotência intelectualista da linguagem:

- a linguagem é descontínua, enquanto a realidade da vida é contínua;
- a linguagem imobiliza e petrifica, tornando-se estado, enquanto o real da vida está em permanente transformação e devir, assumindo-se como processo;
- a linguagem é o veículo transmissor de ideias anteriormente já obtidas, enquanto o real da vida privilegia a originalidade do instante;
- a linguagem transmite e incorpora hábitos intelectuais que se herdam e transmitem acriticamente, tal como trajes de confecção práticos adaptados a padrões comuns, enquanto o real da vida é sempre singular, crítico, alimentando-se na novidade e mudança, ‘refractária à lei e à medida’;
- a linguagem cumpre prioritariamente uma função biológico-social, mas não uma função representativa ou cognoscitiva.

⁹ BERGSON, 1994, p.66.

A base de tudo o que sentimos em nós é, efectivamente, o *élan vital*. O propósito do filósofo francês é, pois, o de superar a cristalização e petrificação do abstracto, recuperando o nível radical da espontaneidade originária da vida. Ora, para medir o tempo seria preciso pará-lo. O que a inteligência humana faz, é substituir o devir contínuo por uma soma de posições, e o tempo real por uma série descontínua de momentos. O nosso intelecto funciona como uma máquina fotográfica, que dissocia em imagens sucessivas e descontínuas, um movimento real, decompondo-o em diferentes posições.

Mas não é, todavia, de uma soma de momentos ou instantes que resultará a compreensão do devir, pois estas são reconstruções artificiais e meros símbolos da inteligência, tal qual fotografias parciais e imóveis. É exactamente isso que Bergson tem em mente, quando se refere ao ‘mecanismo cinematográfico do pensamento’.

Pode-se dizer que a filosofia do tempo bergsoniana se opõe claramente a uma lógica rectilínea e indefinida, infinitamente divisível em que se privilegiava o lado exterior do pensamento, para assumir uma lógica interior, concreta e vital, a qual vai da periferia para o centro e que capta o devir do real na singularidade da experiência vivida. O que o eu experimenta é uma multiplicidade distinta da multiplicidade numérica, que suporta a nossa representação das coisas separadas no espaço. Os seus estados fundem-se e penetram-se reciprocamente e sem contornos precisos, num permanente jogo de trocas e transformações.

Quer através das descrições, quer através da força das metáforas, a ideia de duração bergsoniana aponta sempre para o domínio da interioridade, no sentido de um crescimento e maturação interiores, ou, para ser mais rigoroso, na ideia de que cada coisa requer o seu próprio tempo e tem a sua própria duração. Privilegiando, assim, uma interpretação psicológica do real, Bergson entende que a duração só é possível onde há memória, isto é, conservação e integração do passado no presente, projectando-se no futuro e elevando-se, pois, a uma categoria ontológica, conforme salienta na obra já citada:

*“ (...) a matéria e a vida que encham o mundo estão do mesmo modo em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós, qualquer que seja a essência íntima do que é e do que se faz, pertecemos-lhe (...) a intuição filosófica é este contacto, a filosofia é esse ímpeto (élan).”*¹⁰

¹⁰ *Ibidem*, p.58.

A intuição filosófica, supra-intelectual, é o meio de contactarmos com este élan vital, abandonando o procedimento metodológico da análise. Criticando este método exterior ao objecto, o devir nunca se presta a ser dividido em partes ou suspenso em qualquer instante.

Não sendo propriamente um método objectivante, a intuição não é um procedimento homogéneo ou um processo generalizante em que visasse distinguir-se fases e momentos repetíveis, por sujeitos distintos sobre diferentes objectos. Trata-se mais de um poder, capacidade ou faculdade do nosso espírito em contemplar-se a si mesmo, e reconhecer a ‘direcção’ do espiritual, imanente ao real, desvelando-o. Daí a necessidade de superar os utensílios intelectuais (palavras e conceitos) e procedimentos (análise). Esta visão intuitiva não é externa ao objecto, mas co-implicada na relação sujeito-objecto, já que pela intuição seríamos capazes de conhecer o ‘espiritual’ e pela inteligência, o ‘material’.

Por conseguinte, para podermos alcançar a intuição, deveremos ser capazes de nos libertar da linguagem e transcender os conceitos, e modificar a nossa atitude transcendendo a acção prática numa renúncia ao domínio e manipulação do real. Todavia, é justo considerar que a intuição no próprio interior da realidade, não é inimiga do conceito, apenas precisa e postula a singularidade única do conceito que podederia à generalização ou à abstracção. A intuição simplesmente neutraliza a diferença com a inteligência, fazendo-a recuar à própria fonte onde a verdade se manifesta – a Vida. Em conclusão e de um modo simples, a intuição bergsoniana teria as seguintes linhas de força:

- é um conhecimento imediato sem intervenção de signos ou conceitos, isto é, uma visão simpática, convivencial. Enquanto para um cientista, a ideia era obedecer para comandar, para o filósofo tratar-se-ia de ‘simpatizar’, processo de interiorização do eu que exprimia a coincidência consigo mesmo, ou seja, espontaneidade;
- capta a realidade do movimento em devir como totalidade, integrando-se no real e revivendo a sua essencial dinâmica;
- é simplicidade e novidade, permanecendo sensível ao original e diverso, obtendo-se por uma contemplação activa que é necessário preparar através de um estudo sólido dos factos histórico-vitais, ou seja, das ‘ondulações’ do real.

As correntes espiritualistas do pensamento que correspondem na Alemanha, à filosofia francesa da vida, são os dois movimentos do historicismo e da filosofia biologizante. Embora distintos, coincidem num pormenor decisivo: quer em Henri Bergson quer em Maurice Blondel, por exemplo, é-lhes peculiar, como já se disse, uma compreensão intuitiva e penetrante do devir, à maneira de um *élan vital* como factor activo da consciência, bem como a negação do valor do método científico-natural ou de qualquer outro processo lógico-dialéctico, quando se trata de abordar o fenómeno da vida. Ambos os movimentos foram influenciados por Nietzsche.

O historicismo, que é o mais importante dos movimentos, tem a sua fonte principal no desenvolvimento das ciências históricas na Alemanha, durante a segunda metade do século XIX. A par de Nietzsche e de Bergson, poder-se-iam citar outros como Georg Simmel e, acima de tudo o já referido Wilhelm Dilthey. Uma outra corrente, a psicologizante, é encarada como a corrente de elementos vitais em sentido amplo e cujo representante mais conhecido é Ludwig Klages.

A questão filosófica central é, sem dúvida, a de questionarmos a essência da Vida. Existe alguma lógica, isto é, alguma estrutura ‘metafísica’ da humanidade histórica, independente das formas externas em que ela própria se manifesta? Retiraremos da história algum ‘arquétipo’ ou um sentido definido que explique e justifique o surgimento de uma época tão *sui generis* denominada ‘pós-Moderna’?

Nesta simbiose entre o cultural e o histórico, ou vice-versa, intento fundamentar que a expressão de crise e decadência das sociedades contemporâneas e do mundo global, isto é, actual e pós-Moderno, encontram-se na sua génese já prefiguradas em diversos autores dos séculos XIX e XX. Isto significa que autores como Eduard Von Hartmann, com a sua entidade denominada *inconsciente activo*, Oswald Spengler com a sua ideia de *decadência da alma fáustica*, Arnold Toynbee, com o seu *modelo de desafio e réplica*, e o já também citado Georg Simmel, com a *mensagem trágica da cultura* e do anti-cosmopolitismo, mostram, efectivamente, essa tendência.

Com José Ortega y Gasset, há como que uma visão mais abrangente e integradora, quiçá pedagógica e cultural, daquelas temáticas. Para ele, a filosofia não surgiria por questão de ‘utilidade’ ou ‘capricho’ do homem. A filosofia seria constitutivamente necessária ao intelecto e teria como fundamento radical a insatisfação da humana condição e o afã de procurar e capturar nas profundezas, a verdade do todo enquanto tal, como salienta em

*Meditacion de la Tecnica y outros ensayos sobre Ciencia y Filosofia.*¹¹ Deste modo e para o filósofo espanhol, filosofar é por-se um problema absoluto, ou seja, não partir de crenças prévias e renunciar a apoiar-se em algo anterior à própria filosofia, ou seja, à própria vida. Ortega acentua, pois, mais, a dimensão filosófica de uma razão histórica e vital na ideia de **massificação, banalização e mediocrização da cultura**. Este é o *leitmotiv* para compreendermos a Contemporaneidade.

É, em suma, a partir da corrente historicista alemã, e com base na radicação vital da experiência humana, que devemos compreender a natureza do problema que aqui se coloca, isto é, até que ponto é que Oswald Spengler e José Ortega y Gasset, nos transmitem uma mensagem prospectiva na compreensão da pós-Modernidade?

¹¹ “*La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo(...) Pues bien, el destino del filósofo es ir por detrás, y por debajo de estos llamados ‘principios’, para verles la espalda y el asiento*” (ORTEGA, 1984, p.117) .

CAPITULO III

AS ORIGENS HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DAS FILOSOFIAS DA CULTURA SPENGLERIANA E ORTEGUIANA.

III.1. OS CONTRIBUTOS DE VICO E W. DILTHEY.

Tendo em conta que esta tese intenta penetrar nos recônditos caminhos da Filosofia da História, em particular naqueles em que se rompe com o esquema omnímodo do Iluminismo e do Positivismo cartesianos de inspiração matematizante, justo é lembrar o papel pioneiro de Giambattista Vico. Vico é o primeiro pensador a procurar um elo *racional* para os acontecimentos aparentemente desordenados que se vão sucedendo em todos os campos de actividade humana. Antecessor metodológico de Spengler, o pensador napolitano analisa na sua *Ciência Nova*, formas sociais, políticas, jurídicas; analisa a propriedade, as religiões, mitos com uma minúcia digna, com vista a compreender aquilo a que chama o ‘mundo civil’.

Grande ‘crítico da razão histórica’, manifesta uma apreciável consciência histórica, ousando trilhar os caminhos do devir da cultura e do Homem, tomando a História concreta feita e interpretada pelos homens, como a verdadeira cifra do existir pleno. Por isso empenha-se numa análise empírica dos factos, com vista à determinação de *leis universais e necessárias* – os *três ciclos ou idades*. Dela se abrem as portas ao já citado Herder e a um Dilthey, cuja concepção crítica da história irá impor a energia e a vitalidade das contraposições, que só se compreendem em função de um fundamento comum.

É Vico efectivamente que, na sua *Ciência Nova (Scienza Nuova)*, antecipa as ideias fundamentais do historicismo alemão, em particular Wilhelm Dilthey e Oswald Spengler, propondo pela primeira vez a paternidade do Homem como construtor da história, e a importância daquilo que chamava ‘Providência’ (ou ‘Destino’, na terminologia spengleriana), que se materializava numa teoria cíclica da história através da tripla distinção etária (Idade divina-teocrática/Idade heroica-mitológica /Idade humana-racional). Vico baseava-se no ‘mundo das acções humanas’, no que ‘acontece’, captando nele o fluxo de vida numa dinâmica de compreensão e discernimento crítico, conforme o próprio Vico assinala na obra atrás referida:

“Assim esta NOVA CIÊNCIA, ou seja, a metafísica, meditando à luz da providência divina sobre a natureza comum das nações, tendo descoberto tais origens das coisas divinas e humanas

entre as nações gentias, estabelece um sistema do direito natural das gentes que procede, como suma igualdade e constância, durante as três idades que os Egípcios nos deixaram dito terem caminhado por todo o tempo do mundo transcorrido antes deles, isto é, - a idade dos deuses, na qual os homens gentios acreditaram viver sob governos divinos e cada coisa ser-lhes ordenada através dos auspícios e através dos oráculos, que são as mais velhas coisas da história profana; - a idade dos heróis, na qual por todo o lado esses reinaram em repúblicas aristocráticas, devido a uma certa diferença de natureza por eles reputada superior aquela dos seus plebeus; - e, finalmente, a idade dos homens, na qual todos se reconheceram serem iguais em natureza humana e, por isso, se celebraram então primeiro as repúblicas populares e, finalmente, as monarquias, que são ambas formas de governos humanos (...).”¹²

Pode-se dizer mesmo que Vico soube antever com um discernimento notável o axioma que subjaz ao historicismo alemão: a de que à natureza lhe faltava o sboar doce da vida que germina abundante no curso histórico. Valorizando o conhecimento histórico em oposição ao racionalismo a-histórico de matriz cartesiana, o historicismo afirmava a concepção da realidade enquanto história e somente passível de conhecimento mediante a sua própria historicidade.

A História, tal como a vida, é um fim em si mesmo, e manifestar-se-ia progressivamente como uma ascensão cultural semelhante em todos os povos, e era resultado de um estímulo prático e oral desencadeador da acção. Nasceria das paixões e dos interesses humanos face aqueles sentimentos e ligava-se umbilicalmente à vida e às suas necessidades. Tal como em Spengler, por exemplo, não estamos perante uma visão determinista como o eterno retorno grego, mas perante uma *lei formal* que se refere a uma sucessão de formas e não de conteúdos.

Wilhelm Dilthey que pretende dar à história um estatuto diferente e peculiar das ciências da natureza, é anti-metafísico e anti-positivista, condenando quer a filosofia da história de teor cristão, quer a de sabor hegeliano. No caso da primeira, devido ao seu carácter dogmático, na segunda pelo facto de ter querido abarcar ao mesmo tempo a significação e a sua causa. Para si, só é digna de crédito a concepção que procura compreender o sujeito humano através das obras realizadas no passado, pois a história, tal como a vida, é o fim em si mesmo.

¹² VICO, 2005, pp. 34-35, pgf. 32.

A preocupação de Dilthey com a história da metafísica e da sua destruição, justifica-se por duas razões: primeiro, porque a metafísica desempenhou ao longo da história da filosofia a função de fundamentação, e segundo, porque a Modernidade, que culmina no nascimento da consciência histórica, implica o fim da metafísica. A destruição da metafísica começou já no século XVII com o aparecimento das ciências da natureza e a necessidade de elevar a natureza humana a princípio de compreensão geral da sociedade e da história. No século XVIII, este princípio da natureza humana foi substituído pela perspectiva *histórico-universal*, isto é, pela concepção da História Universal, cujo núcleo radicava na ideia de ‘evolução’.

Efectivamente, a descoberta da historicidade do ser humano, implica o fim da metafísica e do seu ideal de uma estruturação lógica do universo, fundada na ideia de Deus. Segundo Dilthey, este ideal da metafísica elevou-se a princípio da razão suficiente com Leibniz e realizou-se plenamente no sistema filosófico de Hegel. Mas Dilthey condena o logicismo hegeliano, erguendo - acima e contra ele - a liberdade e a historicidade da vida. O que permanece da velha metafísica é o carácter ‘meta-físico’ da nossa vida como experiência pessoal. Juntamente com a historicidade do ser humano, emerge a consciência da finitude e da relatividade de todas as manifestações históricas – é que *tudo flui* e nada permanece fixo.

A recusa de Dilthey ao positivismo e às concepções naturalistas da história é evidente. Segundo ele, o objecto histórico, distintamente da natureza, só pode ser compreendido por um sujeito historicamente *condicionado*. A relação de sujeito e objecto é empática, necessária e fundamental ao conhecimento. O historiador possui o mesmo atributo do seu objecto: é uma experiência vivida; por isso pode compreendê-lo empaticamente. O acto da compreensão é, por si-mesmo uma experiência de vida. Aliás, seria a acção mais sublime do agir humano. Assim, mais do que uma operação metodológica, a compreensão garante a especificidade do conhecimento histórico.

Do mesmo modo, os autores metafísicos tentaram formular uma solução plausível do problema relativo à objectividade do conhecimento histórico. A primeira hipótese metafísica é que, a história teria uma essência, e a função do historiador seria a de desvelar o sentido de um desenvolvimento histórico. A realidade seria a consequência da actuação de um Espírito que lhe imprimiria uma essência e a complexidade do real, a sua diversidade, heterogeneidade e desconexão, obteriam inteligibilidade a partir dessa essência. A metafísica, como filosofia primeira, abarcaria a natureza do ser e para a metafísica. O vivido é sempre carente de um sentido, por isso necessita de complementos e estes só

poderiam ser dados além da vida. Contra essa teoria Dilthey afirma que é indispensável não se perguntar sobre as coisas do além-vida. Para ele, seria impossível um conhecimento que tivesse por finalidade o alcance das essências. Da própria realidade, poderíamos apreender somente as suas manifestações históricas.

Retomando Vico, Dilthey afirma que o sujeito só pode compreender aquilo que criou: a experiência histórica. A História seria um conhecimento possível não porque revela um sentido exterior da vida, mas, pelo contrário, porque compreende historicamente o sentido interno do qual é portadora, a partir de uma ‘consciência histórica’, pois ‘o pensamento não pode ir além da vida’. Dilthey critica a psicologia explicativa tendo em conta que os fenómenos psíquicos não podem ser explicados segundo o princípio da ‘*causa aequat effectum*’, tal como menciona na sua *Psicologia da Compreensão*:

*“As ciências do espírito necessitam de uma psicologia que, antes do mais, seja firme e segura, coisa de que não se pode ufanar nenhuma das psicologias explicativas hoje existentes, e que ao mesmo tempo submeta toda a poderosa realidade da vida psíquica à descrição e, na medida do possível, à análise. Pois a análise da realidade social e histórica, tão complexa, só poderá ser levada a cabo se esta realidade for, primeiro, desmembrada nos diversos sistemas de fins que a integram (...) Mas a trama de tal sistema é apenas a conexão psíquica própria dos homens que nele cooperam. É portanto (...) uma conexão psicológica.”*¹³

A conclusão de Dilthey leva esse argumento às últimas consequências: o que a vida significa, só a sua história se pode dizer. Por isso, só um conhecimento que tenha consciência de sua própria relatividade histórica, poderia compreender a realidade de forma segura. Assumir a relatividade e a historicidade de toda a manifestação histórica, ainda não garante uma resposta eficaz ao problema do fundamento - a questão ainda está aberta, pois, como vimos até aqui, Dilthey preocupou-se somente em mostrar quais os pontos fracos do positivismo e do pensamento metafísico, recusando-lhes o seu objectivo final. No entanto, visava a elaboração de uma ‘Crítica da Razão Histórica’, isto é, um fundamento seguro e objectivo que desse conta da especificidade e da autonomia do conhecimento.

É esse exactamente o significado da ‘*psicologia descritiva*’ (conhecimento psicológico) relativamente ao da ‘*psicologia explicativa*’ (conhecimento da natureza):

¹³ DILTHEY, 2002, p. 38.

*”Visto que no âmbito dos fenómenos externos apenas ocorre a recíproca justaposição e sucessão, não poderia surgir a ideia de conexão (...) Esta tem lugar na conexão estrutural da vida anímica (...) mediante as nossas percepções internas e as suas ligações.”*¹⁴

Quando jovem, Dilthey estava convencido de que seria a psicologia este fundamento seguro, como atrás ficou claro, dizendo que o ponto de partida da teoria do conhecimento residia numa psicologia verdadeiramente descritiva, que incluía também o conteúdo dos factos psíquicos. Esta psicologia fundamentaria, quer a estética, a ética, quer a teoria da ciência. A psicologia seria um fundamento inquestionável destas ciências, pois lidaria directamente com a origem das acções dos indivíduos na vida anímica. No entanto, ela não era um fundamento suficiente, pois encontrava limites para compreender o mundo exterior ao indivíduo. Analisaria a captação interna da realidade pelo sujeito, mas só se limitava a isso. A ideia é a de que para se conhecer, tem-se que partir de dentro, da vivência.

Se o mundo acaba por se submeter ao sujeito do conhecimento, perde quaisquer possibilidades de objectivação. Em busca dessa objectividade, Dilthey aproxima-se, pois, do terreno da história que amplia o universo do sujeito, relacionando-o com o mundo. Todos os indivíduos são partes constituintes de uma realidade histórica dada, e só podem ser compreendidos dentro desse contexto, ou horizonte. Dilthey elabora o conceito de totalidade da vida, que se manifesta nas vivências.

A unidade da vida, que ocupa o lugar da razão universal de Hegel, é algo que se manifesta e se torna imediatamente presente nas vivências do sujeito que as experiencia. O conceito de vivência (*Erlebnis*), relaciona-se com os conceitos de significado ou sentido, e de significação ou relevância. Cada vivência particular significa algo como parte de um todo, através da sua conexão com a totalidade da vida, mas o seu valor para este todo vital muda constantemente ao longo do tempo, modificando-se o seu significado na nossa recordação.

Esta ideia foi fundamental na perspectivação do filosofar raciovitalista orteguiano, já que permitiu melhor o sublinhar da componente historicista e subjectiva do pensar. Este constituiria um vínculo indissociável com o querer, o sentir, enquanto factos históricos que se transformam dinamicamente, tal como Ortega menciona em *Goethe, Dilthey*:

¹⁴ *Ibidem*, p. 139.

*“El pensamiento renuncia a definir, por lo menos directamente, nada que pretenda ser absoluto y se resuelve a investigar la única realidad que incuestionablemente encuentra ante sí: esos hechos subjetivos del pensar, querer, sentir, acontecidos en algún lugar y en algún tiempo, es decir, los hechos históricos.”*¹⁵

Assim, o significado que cada vivência adquire no decurso da nossa vida, nunca está totalmente definido. O sentido total da vida só pode ser apreendido no seu último momento. Dilthey tenta, contudo, apreender o todo da vida, no decurso da própria vida. Embora o todo só exista para nós na medida em que resulta compreensível a partir das suas partes, o significado destas partes depende precisamente da compreensão prévia do todo.

Para Dilthey, o sentido da vida e o sentido da história, só podem ser realmente compreendidos quando ambas terminam. Por conseguinte, a determinação do significado do passado, é influenciada pelos objectivos que nos propomos alcançar no futuro, as quais estão relacionadas com o próprio todo vital, ainda não-cumprido na ideia spengleriana de que a história universal é a nossa imagem do mundo, e não a imagem da humanidade. Ora, uma vez que o fluir da vida modifica sem cessar o significado das suas partes, as vivências das pessoas e o todo que é objecto da memória histórica, estão sujeitos a constantes reinterpretações.

A história não pode, por isso, ser uma forma acabada, nem muito menos ser reduzida ao seu fenómeno europeu. Na verdade, o que permite a investigação histórica é a consciência desta efemeridade de todo o objecto. O problema surge no facto de que a história, como era concebida e praticada no século XIX, submetia sempre o sujeito à uma posição ‘coadjuvante’ da realidade humana. A Estrutura Histórica, a Nação, o Estado e a Sociedade eram generalizações limitadoras da iniciativa do sujeito, tal como foram a tradicional e simplista divisão entre Idade Antiga, Idade Média e Idade Moderna. Era preciso pensar a história de uma outra forma.

A questão inicial ganha outros elementos e amplifica-se; assim, perguntamo-nos, como conciliar a relatividade do agir humano com a necessidade de um conhecimento universalmente válido? Qual o desdobramento possível da relação dessas duas vertentes com a mudança de perspectiva do conhecimento histórico observada nos últimos tempos?

Julgo que Dilthey procura integrar essas duas dimensões: o geral e o particular. Na sua obra vê-se a influência de duas correntes de pensamento distintas que possibilitam essa

¹⁵ ORTEGA 1983, p. 165.

relação: o Romantismo e o Iluminismo. O Romantismo propõe a necessidade de um olhar particularizante e singularizante da história. A vida singular, particular, irrepetível e, por vezes, trágica, é o seu objecto. Já o Iluminismo preocupa-se com o fundamento do conhecimento. É generalizante e universalizante. A necessidade de um carácter científico para a história em Dilthey, teria nessa influência a sua origem, não sendo de surpreender as relações de ‘conexão psicológicas’ a que ele muito se refere. Para Dilthey, o fenómeno da compreensão começa por manifestar-se, por exemplo, nos interesses da vida prática e imediata.

Vivendo num universo social, as pessoas são postas em contacto umas com as outras a fim de se fazerem compreender e relacionar, aspecto interessante de assinalar pois conjuga-se bem com a importância orteguiana do fenómeno da convivência geracional. Para isso, cada uma tem que saber o que o outro quer e deseja. Deste modo, nasceram, logo aí, as formas elementares da compreensão, as quais são como letras cuja junção possibilita a constituição de formas mais complexas.

Dilthey visa a inserção da vida individual em contextos vitais mais vastos, porque a totalidade da vida e o significado das experiências particulares do indivíduo, são, para si, inseparáveis da vida colectiva. A vida resulta dessa relação entre a manifestação da vida e aquilo que nela se exprime, ou seja, duma conexão entre a expressão e a coisa expressa. Abolindo quaisquer fórmulas lógicas e abstractas, ou dedução de princípios, a compreensão que tem por objecto e valor absoluto sempre algo de universal, representa-se esquemática, ou, simbolicamente, por analogia. A indução é a pedra de toque da dita representação, pois induz uma **estrutura-configuração** como sistema ordenador que reúne os casos particulares como partes de um todo.

Compreender a manifestação da história, é, assim, saber integrar os elementos do dado numa totalidade da qual se extrai o seu sentido. A escatologia cristã aponta a ressurreição de Cristo como o acontecimento através do qual, o fim da história se tornaria presente no decurso da própria história, mas Dilthey recusa associar a totalidade da vida com a ideia de Deus, enquanto fundamento da sua unidade, alegando que esta união é operada por uma concepção do mundo derivada das religiões monoteístas e já superada pela concepção histórico-filosófica do mundo. Na verdade, a metafísica introduziu na filosofia a ideia de Deus como fundamento ou razão do mundo, mas a descoberta da historicidade de todos os fenómenos vitais implicou, como vimos, o fim da metafísica e da sua respectiva matriz religiosa.

Nos tempos modernos, o mundo tornou-se de tal modo auto-suficiente, que já não é preciso recorrer a Deus para o explicar. O mundo de Dilthey é, pois, um universo sem Deus. Ao pensar radicalmente a historicidade da metafísica dentro do marco da própria historicidade dos fenómenos vitais, Dilthey articulou a consciência do carácter aberto e 'livre' da história - a história como *proceso inacabado* - com a finitude de todos os fenómenos vitais dada na sua historicidade radical, de modo a libertar a consciência histórica do seu sequestro metafísico. Tal como mais tarde vai afirmar Ortega y Gasset em *Goethe, Dilthey*,

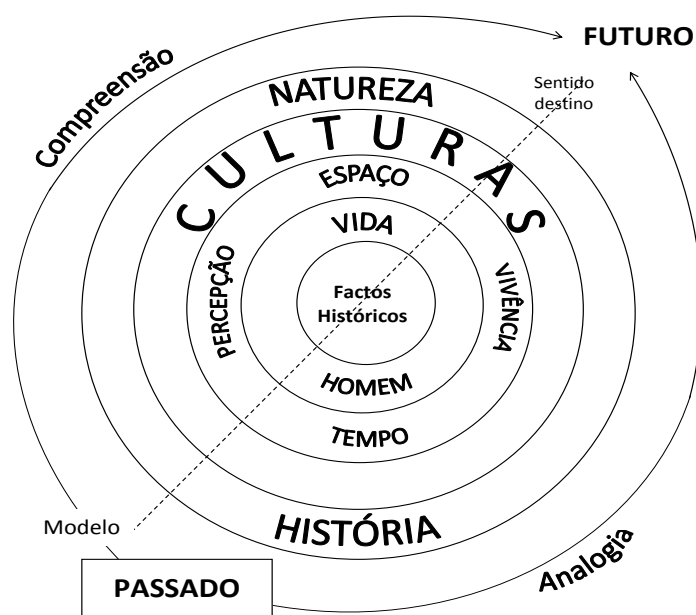
*"La historia es perfecta continuidad. Toda idea mia viene de otra idea mia o de la idea de algún otro hombre. No hay generación espontánea."*¹⁶

A teoria da historicidade de Dilthey remete-nos à visão hegeliana da Vida. A concepção hegeliana do sentido da vida humana como historicidade, implica já a noção de mobilidade vital, como um modo privilegiado do devir do ser. Dilthey retoma de Hegel a noção de história enquanto modo de ser, a partir da qual procura pensar o sentido do ser histórico.

O método privilegiado de interpretação histórica é, sem dúvida, o método **comparativo** ou **analógico**, o qual se expressa sempre em contraposições e em função de um fundamento comum (o destino, ou necessidade). O mundo histórico é, desta maneira, uma totalidade interactiva que se apresenta numa diversidade dinâmica de factos históricos, ideais morais, mentalidades, costumes, raças, climas, etc e que se move histórico-evolutivamente através das suas entidades ou motores que são as Culturas, como irá também afirmar Spengler.

Para Dilthey, o modelo interpretativo da história radica nas culturas, em última análise, as quais transmitem a vitalidade à história, conforme pretende simbolizar o esquema a seguir representado.

¹⁶ *Ibidem*, p. 144.



Quer Dilthey, quer Ortega, quer até Spengler, acabam por se perfilar numa mesma tradição humanista de cariz *vitalista* e contribuem, cada um à sua maneira, e à luz de uma visão projectiva para uma melhor e mais nítida compreensão do movimento histórico contemporâneo, nomeadamente no que toca a uma visão de teor *pessimista*. Contudo, neste particular, também seria aqui oportuno recordar o papel de algumas figuras menores como os já citados Eduard Von Hartmann ou Ludwig Klages. Ambos se inserem na mesma linha (intuitiva e irracionalista) de Dilthey.

Em 1868, Eduard Von Hartmann publica *A Filosofia do inconsciente*, a primeira e mais importante das suas obras. Partindo do exame dos resultados das ciências naturais com vista a uma indução generalizadora, encontra a explicação dos fenómenos da natureza, e especialmente dos fenómenos orgânicos, na tese de um *inconsciente criador do mundo*, elemento absolutamente activo e cego. Análogo à Ideia absoluta de Hegel e à Vontade absoluta de Schopenhauer, seria no entanto anterior e mais abrangente que a Ideia e a Vontade, as quais constituiriam justamente os seus atributos.

O Inconsciente é o incondicionado, o que não pode explicar-se por meio de nenhuma outra relação, é o puro absoluto. Influenciador de Ortega y Gasset, funda também a moral e a estética nas manifestações de um inconsciente psíquico, origem das pulsões de morte (repulsa) e de amor (simpatia), e nas quais o homem seria actor ou instrumento. Segundo Von Hartmann, o devir intemporal tenderia para o nada e a

destruição, ideia esta que se encaixa igualmente na concepção orgânica de Spengler (a ideia de que tudo o que vive morrerá, inexoravelmente).

Em princípios de século, o ambiente intelectual foi muito marcado pelo debate entre o ideário racional positivista do progresso e o de uma visão céptica do historicismo, o qual valorizando as épocas passadas, expressou a angústia da perda dos valores da modernidade. Após o racionalismo cartesiano do *'Cogito'* ter sublinhado a ideia de subjectividade moderna como centro de toda a existência, e do idealismo kantiano ter feito a distinção entre 'númeno' e 'fenómenos', a teoria romântica do inconsciente realçou a unidade indispensável entre finito e infinito, humano e divino, necessário e fortuito.

O Inconsciente funcionaria, assim, como um fundo de motivação e potencial, que permitiria e direccionaria o agir e a expressão conscientes. Von Hartmann ficou efectivamente conhecido como 'o filósofo do inconsciente', o qual na sua metafísica procura conciliar duas correntes contrárias do pensamento, o racionalismo e o irracionalismo, por meio do papel central que atribui justamente ao Inconsciente, o qual segundo ele, evoluiria em três estádios.

No primeiro, chamado inconsciente, tanto a razão como a vontade, aquela, objecto do racionalismo, e esta, objecto do irracionalismo, estavam unidas numa única entidade existente (o 'Absoluto'), e não apenas a 'Vontade', enquanto princípio espiritual subjacente a tudo o que existe, como pensava Schopenhauer. Com a queda do homem, a razão e a vontade foram separadas, e a vontade como impulso cego e incontível (precisamente como Schopenhauer a descreve), domina e determina o inconsciente (a força do instinto, como depois salientaria Freud).

O segundo estádio (na lógica hegeliana, a antítese) da evolução do homem, começa com o surgimento da vida consciente, no qual o homem começa a distinguir e lutar por ideais como a felicidade, e este é o estádio em que Hartmann via a humanidade. Nesta, as duas forças, da vontade irracional e do espírito racional competiam (como tese e antítese na lógica hegeliana). Por isso, tanto a miséria como a civilização continuariam a avançar até que a pobreza e a decadência humana atingissem o seu máximo apogeu. Somente aí, no terceiro estado, seria possível, um triunfo hegeliano (a síntese) no qual a razão prevaleceria sobre a vontade. O homem, que vive o segundo estádio, está condenado à luta em que a tentação de cometer o suicídio e outras práticas de egoísmo precisam ser contidas pelo pensamento racional. A humanidade precisaria empenhar-se numa evolução social gradual, e não lutar pela ilusão de uma felicidade, impossível num futuro próximo.

Por sua vez, segundo Klages, que parte de um modelo genético baseado num pretenso fenómeno original, a vida é a alma originária e intemporal do homem à maneira de um *pan-vitalismo*, posto em perigo em virtude da predominância do espírito. Este impulso anti-natural que se identifica com o eu (consciência=vontade), opõe-se à verdadeira vida como totalidade, na qual nos encontramos inseridos, pois só ela nos dá experiências vividas e é garante da autenticidade universal, ou seja, constitui uma ligação íntima entre homem e natureza. O *eu* não é, para Klages, a actividade criadora e entidade moral, é antes a fonte do ‘estranho’ e do ‘anormal’, já que se identifica como uma força extra-espaço-temporal que invade e separa o corpo da alma. Desta concepção negativa do espírito como entidade nociva à vida, resulta uma depreciação geral de todo o mundo ‘objectivo’. As coisas são simples projecções de um ‘*eu*’ estranho à vida. Não há relações causa-efeito, mas apenas regras de encadeamento.

O verdadeiro sentido da vida, está pois fora do mundo ‘objectivo’, resultando daí a sua crítica dura à civilização técnica e moderna. Considera que só expulsando o conceito abstracto e o logocentrismo, é que o homem poderá ascender à totalidade. Contrariamente ao racionalismo cartesiano, para quem a alma se confundia com a consciência, Klages considera que a alma (universal) é que é o princípio de vida. As suas teses poder-se-iam compreender, genericamente, nas seguintes duas premissas:

- o Homem vive num mundo ‘*biocêntrico*’, contrário ao ‘egocêntrico’- é um *todo* constituído por dois polos dinâmicos e sempre pulsantes – alma/consciência e corpo - demarcados no tempo e no espaço. A percepção produzir-se-ia a partir da alma e a sua apreensão por ‘imagens originais’;
- no espaço e no tempo as coisas realizam-se sob o ritmo da *vitalidade*, já que elas são portadoras de uma componente dinâmica e mutável, chamada ‘*vivência*’, e que actua sobre nós como uma espécie de imagem ou feixe, cujo impacto nos toca de um modo característico, único e irrepetível e como imagens ou unidades de sentido ou significação.

Para Klages, nunca sentimos ou captamos as impressões isoladamente, mas sim como imagens com sentido, isto é, ‘totais’ e significativas. Um acontecimento tem um ‘*aparecer*’ característico, enquanto unidade de múltiplas significações, e que permite que o possamos apreender como um *todo*. A inserção dessa vivência nas coordenadas espaço-tempo, engloba o acontecimento, sob o conceito de ‘imagem originária’.

O exemplo a que poderíamos recorrer é simples: um crepúsculo, o riso de alguém, uma sensação de tempestade, tudo isso são apreendidos de um modo particular, mas é o *todo* que nos arrebate, como expressão de um *aparecer característico* jamais repetido e sempre novo. Sentir, é exactamente o mesmo que vivenciar uma unidade de significação ou um '*aparecer característico*'. Realmente não amamos a beleza, a virtude, a justiça, mas uma determinada pessoa bela, uma certa paisagem bonita, isto é, a única aparição na sua incomparabilidade.

Em particular, todos estes autores sinalizam o fenómeno global da decadência e niilismo da cultura ocidental (europeia-americana), sentida e vivida em múltiplas formas e contextos por todos nós, dos mais espontâneos e simples cidadãos, aos mais cultos e esclarecidos. Os paradigmas filosóficos destes autores tão heterogêneos, quer no tempo, quer no espaço, quer ainda no modo, desembocam fundamentalmente nos conceitos-chave de *História* (Spengler) e *Cultura* e *Massa* (Ortega).

Quero, todavia, sublinhar e reforçar o aspecto dialógico destes dois paradigmas filosóficos, os quais serão analisados à luz de uma filosofia orgânica e recorrente da história, centrada na ideia de que todas as culturas são formas e preparações de culturas posteriores, ou domínios particulares da cultura, como graus preparatórios de outros domínios. Não apenas o ideal, mas as etapas do seu desenvolvimento e ordem de sucessão encontram-se previamente determinadas na essência da própria cultura, como uma lei natural e apriorística da história. A Humanidade acaba, pois, por cumprir esta lei numa curva evolutiva *previamente* indicada, delimitando o homem num contexto puramente histórico.

De acordo com a lei dos ciclos que Vico inaugurou, Herder desenvolveu e Spengler fundamentou (juventude e maturidade / plenitude e declínio), a evolução obedece não só a uma *autoria humana* que se concretiza na história, mas a um *processo biológico* e rigorosamente determinado, cuja determinação nunca é dada de uma forma homogênea e única, antes numa relação orgânica com o todo. Diria que tudo comporta estruturas e interacções, como advém da influência da psicologia da Gestalt e das ideias de Klages, as quais estão presentes no pensamento dos autores nucleares desta tese. Inicialmente voltada apenas para o estudo da psicologia e dos fenómenos psíquicos, a Gestalt acabou a ampliar o seu campo de aplicação e tornou-se uma verdadeira corrente de pensamento filosófico.

Na verdade, a Gestalt surgiu nas primeiras décadas do século XX como uma espécie de resposta ao atomismo psicológico, escola que advogava uma busca do *todo*

psicológico através da soma de suas partes mais elementares; o complexo viria pura e simplesmente da reunião de seus elementos mais simples, era uma escola de adição. Mas a Gestalt dizia o contrário: *não podemos separar as partes de um todo*, pois dele elas dependem e não fazem sentido, senão enquanto partes constitutivas daquele todo.

Assim, cada parte é percebida como elemento formador do todo, pertencente pois a ele, e não se pode ter conhecimento do todo através das partes, mas sim das partes através do todo, sendo os conjuntos possuidores de leis próprias que regem os seus elementos. Só através da percepção da *totalidade* é que o cérebro pode, de facto, perceber, decodificar e assimilar uma imagem ou um conceito.

A noção de *estrutura* alcançou um grande significado nesta ciência como reacção à insuficiência filosófica do método de análise associacionista, pressupostas na ideia de sensação e fundadas na noção de elemento e associação. O termo estrutura costuma traduzir o vocábulo alemão '*gestalt*' e, por isso, fala-se de gestaltismo no sentido de estrutura ou organização. Também se empregaram os termos '*forma*' e '*configuração*'. Esta teoria da Forma não se manteve apenas dentro dos limites particulares da psicologia, mas atingiu a História e a Filosofia, admitindo a existência de formas (fisiológicas e físicas), além das formas psicológicas. As primeiras dizem respeito aos organismos vivos, que funcionariam do todo para a parte; as células seriam dependentes do organismo e não o contrário, porque este teria a capacidade de se adaptar. As segundas tratam do mundo físico: este tenderia, também, a um equilíbrio total, uma busca da *boa forma*, mais homogênea e simétrica. Finalmente, as formas psicológicas, são colocadas de uma maneira materialista, já que os gestaltistas não admitem a existência de um espírito, ou alma, em que tudo se reduz à matéria bruta (natureza viva), sendo as formas psicológicas o elemento subjectivo das fisiológicas, reduzindo-se estas às formas físicas.

Deste modo, enquanto em psicologia a estrutura é uma configuração tomada como dado primeiro, em Dilthey aparece sobretudo como uma '*conexão significativa*' ('*a vida real da consciência na sua articulação típica*'), como lhe chamou Ortega. Essa conexão é própria dos complexos psíquicos, dos objectos culturais e até do sistema completo do 'espírito objectivo' e é simbolizada a um rio ou massa fluída e contínua, na qual se torna impossível distinguir as partes. Segundo o pensador alemão, a ideia de 'conexão mútua' identifica-se à ideia de interpenetração mútua dos gestaltistas, sintetizada na ideia genérica de que as sensações resultam directamente dessa lei geral que diz que as propriedades das partes, num todo orgânico, dependem desse mesmo todo. Também a percepção de diferentes tipos de

elementos e relações, correspondem a diferentes modos de organização do todo, o que nos leva a uma certa identificação com a lógica perspectivista de Ortega y Gasset.

Nesta ideia da conexão significativa, desempenha um papel fundamental o elemento temporal e histórico.¹⁷ Subjectivamente, as totalidades estruturais aparecem como vivências; objectivamente, aparecem como formas do espírito. Por isso, as estruturas, como conexões significativas, não podem explicar-se: em vez de explicação, há descrição e compreensão.

Para Dilthey é possível, diante do mundo humano, adoptar uma atitude de compreensão interior, ao passo que, diante do mundo da natureza, essa via de compreensão estaria completamente fechada. Os meios necessários à compreensão do mundo histórico-social podem ser, dessa maneira, tirados da própria experiência psicológica, e a psicologia, deste ponto de vista é a primeira e mais elementar das ciências do espírito. A experiência imediata e vivida na qualidade de realidade unitária seria o meio a permitir a apreensão da realidade histórica e humana sob suas formas concreta e viva. O próprio Ortega y Gasset faz-se eco da importância daquele conceito, mostrando o curioso sentido do ‘viver as coisas’:

*“(...) Hubieron los pensadores alemanes de buscar o componer de nuevo una palabra con que expresarlo. Esta palabra, Erlebnis, fue introducida, según creo, por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquélla, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como ‘vivir la vida’, ‘vivir las cosas’, el verbo ‘vivir’ un curioso sentido (...) Ruego, pues a los filólogos que se interesen por esta consulta. En tanto que no se encuentra otro término mejor, seguiré usando ‘vivencia’ como correspondiendo a Erlebnis.”*¹⁸

A uma filosofia metafísica que pretende colocar-se como imagem compreensiva da realidade, e reduzir todos os aspectos da realidade a um único princípio absoluto, Dilthey opõe uma filosofia que reconhecendo-se histórica e relativa, se propõe analisar os comportamentos humanos e a esclarecer as estruturas do mundo no qual vive o homem. A filosofia aparece como uma das estruturas que constituem uma civilização, e o trabalho do

¹⁷ O pensador madrileno acentua bastante a característica de relatividade e historicidade do homem em Goethe, Dilthey, conforme se pode notar nas palavras seguintes: “El hombre es histórico en el sentido de que no tiene una constitución efectiva que sea inmutable, sino que, al revés se presenta en las formas más variadas y diversas. Historia, pues, significa, por lo pronto, el simple hecho de las variaciones del ser humano.” (ORTEGA, 1983, p. 183.)

¹⁸ Idem, 2004, t. I, pp. 634 e 635.

historiador seria justamente captar as relações que, numa sociedade ligam as diferentes manifestações do mundo cultural.

Segundo Dilthey, o sentido da história é actualizado na relação parte-todo, o qual é operacionalizado através do percurso compreensivo. Dilthey elabora, assim, o método histórico-hermenêutico que seria o fundamento epistemológico da ciência histórica, pois toma como base a relação das categorias *Experiência Vivida, Compreensão e Expressão*. Tal método estuda o complexo processo que vai do compreender à vivência, pelo caminho da expressão; classifica as expressões científicas que se manifestam em conceitos, juízos e elaborações racionais, as objectivações de vivências na religião, a arte, a filosofia, e todas as manifestações permanentes do espírito objectivo.

Tendo sido o primeiro a conceber uma epistemologia autónoma dessas disciplinas, Dilthey colocou algumas interrogações fundamentais da 'crítica da razão histórica': como seria possível estabelecer um conhecimento epistemologicamente fundamentado sobre a experiência histórica? Onde residiria a essência da história e sua diferença das outras ciências? Seria possível, então, estabelecer um saber histórico objectivo?

A grande questão é sair do dilema: como interpretar a realidade histórica, se por um lado, se encara a necessária fundamentação do conhecimento histórico em bases epistemológicas seguras, e, por outro, a realidade sobre a qual assenta essa base ou conhecimento é caracterizada justamente pela peculiaridade de não se deixar apreender por conceitos universais, generalizantes e absolutos?

É sobre este postulado que se apoiam as principais obras históricas de Dilthey, particularmente aquela que tem sido aqui abordada, *Psicologia e Compreensão*. O método compreensivo directamente interligado ao pensamento histórico, é, portanto, uma síntese metodológica, gnoseológica e lógica de outros fundamentos, conseguindo conectar aspectos subjectivos e objectivos, necessários ao conhecimento.

Pela compreensão, o historiador pretende apreender o sentido da vida no tempo, e a compreensão do movimento histórico tendo a função de restabelecer a parte ao todo e vice-versa. A hermenêutica como fundamento do conhecimento histórico só será possível se se puder compreender o **espírito do tempo de cada época**, a singularidade de cada momento histórico.

III. 2. A OMNIPOTÊNCIA DO DESTINO E A HISTÓRIA COMO EXPRESSÃO DO DE VIR.

Na época actual, e a partir do absoluto da ideia de Liberdade, pode dizer-se que se assiste a uma reacção '*contra*' a história. Á medida que ela se torna absoluta, mais se denota uma insatisfação que normalmente é sinónimo de tragicidade. O eu sonha romper com a abundância de conteúdos culturais herdados e com o rigor anquilosado de formas culturais fechadas. Aí surge o impulso vital que nunca consegue cabalmente dominar problemas novos e que, amiúde, não consegue sequer rever velhas soluções. Há como que uma constante exigência de adaptação, flexibilidade, reconstrução, às situações novas que nunca terminam.

Por outro lado, e perante o absoluto da civilização técnica, na sua dupla dimensão de manipulação e fabricação, o eu manifesta a sua indigência e incapacidade em lidar com a superabundância das mil e uma possibilidades nela contidas, acabando por se sentir sozinho e vazio, desamparado perante a sua própria infelicidade, deixando-se serena e silenciosamente embalar e aceitar, todo o acontecer. A realidade, tal como uma paisagem, pode ser vista a partir de inúmeras *perspectivas*, todas verdadeiras, excepto naquela que se considerar a única existente. Por outras palavras, a única perspectiva falsa, segundo a filosofia perspectivista, é exactamente a que pretende ser única. A ingenuidade das filosofias estáticas consistiria em ignorar que interpretam o mundo como se o filósofo não estivesse situado no tempo e no espaço, mas fosse uma simples pupila anónima aberta para o universo!

A realidade histórica que analisamos em pormenor, a saber, o fenómeno histórico-filosófico da cultura pós-Moderna, encarado aqui como um sintoma real da crise contemporânea, só é expresso como facto de 'natureza vivida' na acção, no desejo, na recusa, na paixão e na liberdade que definem o nosso ser como história, ou seja, numa dimensão totalista. Reflectir sobre o devir da Cultura e do Homem e considerar a história como lugar sintético de Natureza e Liberdade, é a cifra de uma filosofia da vontade e da cultura, baseadas na efectiva diversidade histórica das formas humanas de vida, em que o sentido não ultrapassa a cifra biológica da degenerescência.

Falar-se de 'filosofia da vida' é falar de 'vida como mundo', de vitalidade, é assentar-se num protesto da vida contra a função predominante na sociedade contemporânea, do entendimento interpretado como cálculo, num protesto de alma contra a máquina, a coisificação e a tecnificação, sendo que a concepção de que o Homem por ela engendrado

não é pensamento (*'cogitatio'*), mas Vida. Logo, não nos devemos cingir à 'razão pura' das visões iluministas e positivistas, mas à 'razão histórica'!

A vivência é um fluxo concreto, contínuo e omnipresente do viver íntimo, irreduzível ao atomismo ou abstraccionismo conceptuais. Trata-se, tal como afirmava Ortega, de afastar o imperialismo dos conceitos e não forjar ilusões á volta de uma suposta linearidade da verdade. Neste contexto, toda e qualquer afirmação histórica concreta é sempre e invariavelmente *expressão histórica da vida*, no sentido em que *o Homem é história* e tem uma essência temporal própria, a qual lhe transmite um sentido historicamente vivo que coloca futuro, presente e passado numa relação produtiva de plasticidade.

O rumo é claramente o de extravasar a crença numa Verdade exclusiva, alcançável pela Razão e o rompimento ou ruptura da ideia de linearidade histórica, como sinónimo de Paz e Progresso. Os referenciais histórico-filosóficos e sociológicos, transmudam-se decisivamente, num sentido completamente outro. Agora, a Verdade é ilusória, polimorfa, íntima e subjectiva, longe de quaisquer padrões de objectividade e totalidade categorizantes. A desconstrução de princípios, conceitos e sistemas construídos na modernidade, a derrota da esperança revolucionária, a despolitização ideológica, a desafecção social e a consequente banalização, nivelamento e deserção sociais, tornaram-se sinónimos de neutralização do pensar, indiferença, enfim, tornando a imagem da nossa época uma imagem de crise e decadência criativas.

Como bem salientou o famoso Heraclito de Éfeso, grande ideólogo do Devir, a única realidade permanente é exactamente a de que nada é absoluto, a única coisa permanente é a **mudança**. A Mudança é, em si, o valor, o meio e a matéria de que é feita a História. Ela é a força fundamental eterna e insubordinável a uma ordem racional rígida. O **Devir** aparece associado ao Logos (sinónimo de Razão de Tudo ou Unidade), e é entendido primordialmente como força motriz e directiva do universo, a partir do qual se explica o carácter de permanente transformabilidade das coisas. A forma de que se reveste é a imagem do Fogo como perpétua transformação (o Sol nasce todos os dias, e todos os dias é ele próprio diferente).

A partir do carácter evolutivo/involutivo de tudo o que existe, entende-se a relatividade existencial dos objectos e da própria vida, já que a lei geral do movimento se encontra em estreita ligação com a luta dos opostos. A oposição é a condição da estabilidade e diversidade de tudo o que existe. Como força motriz e lei universal da vida, ou seja, o Logos/Devir assume o papel de Destino. O significado vital do logos, enquanto

fórmula unificadora e organizadora do universo relaciona-se com o sentido geral da 'medida', 'proporção', que fornece sentido às coisas múltiplas. Daí, ser o constituinte cósmico (unidade) de tudo (destino). É isto, afinal, a vida, causa primeira e criadora, na qual o Homem se encontra ancorado e que o transporta!

A espinha dorsal da Vida, é constituído pelos conceitos de *História* e *Vida*. A vida humana é a verdadeira realidade radical, tal como na perspectiva de Ortega y Gasset, pois a filosofia aparece como exigência natural imposta pela vida e não como capricho intelectual, pois segundo ele '*no hay un vivir abstracto.*' Como tal, o seu enquadramento deve fazer-se historicamente. O único modo que o homem tem de a experimentar, é através da história! É na reflexão sobre as manifestações históricas, que a vida se vai aproximando daquilo que ela efectivamente é, ou seja, uma estrutura ou totalidade compreensiva.

Essa estrutura tem três dimensões: a primeira é de ordem *representativa* ou intelectual, regida pelo entendimento, o qual constrói uma imagem objectiva do mundo (ciência). A segunda dimensão é de ordem *afectiva*, sobre a qual se constrói um conjunto de valorações que acompanham o viver (experiência de vida e estima dos valores). A terceira, é de ordem *volitiva*, na qual se inserem as acções em que a vida é fértil (princípios de acção e vontade). É nesta conjugação ou totalidade de dimensões, que a Vida se auto-realiza e se vivencia, e, deste modo, se compreende nas suas expressões históricas e objectivas, ou seja, é aquilo a que Dilthey chama '*concepções do mundo*'.

Hoje em dia, o progresso é uma ideia quase desacreditada, devido em grande parte à crítica demolidora que lhe foi dirigida por Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Simmel, Spengler, e mesmo Ortega y Gasset. A negação total da ideia de progresso, segundo a qual o progresso integral da humanidade nas suas relações com a evolução global do cosmos, resulta de uma necessidade intrínseca do próprio processo histórico e caminha em direcção a um fim imanente da história, implica necessariamente a rejeição das suas cinco premissas primordiais:

- a fé absoluta no valor do passado;
- a convicção de que a civilização ocidental é nobre e superior às outras;
- a aceitação do crescimento económico ilimitado e a crença nos avanços tecnológicos infinitos;
- a fé na razão e no conhecimento científico e filosófico, que nasce da confiança total na racionalidade.

Isto significa que, num mundo que deixou de confiar no progresso e de ter esperança, as pessoas tendem a renegar o passado e a tradição, a deslocar ou a relativizar o Ocidente, a atacar ou recusar o crescimento económico, a recusar ou a rebaixar o conhecimento e a sabedoria, entregando-se obsessivamente aos prazeres ilusórios da efemeridade material, naquilo a que Lipovetsky apelida de *'democracia dos prazeres'*.

A destruição do pensamento meditante, enraizado no valor-espírito, em prol da mera estética do consumo, a preguiça de espírito, a incultura generalizada, a universalização do cinismo e o culto da eficiência e do dinheiro, são hoje realidades indesmentíveis que afastam o maior optimismo e esperança, na 'bondade' e no revigoração da espécie humana.

CAPITULO IV

DE DILTHEY AOS PARADIGMAS SPENGLERIANO E ORTEGUIANO DA DECADÊNCIA

IV.1. OSWALD SPENGLER E A MORFOLOGIA HISTÓRICA DA DECADÊNCIA.

Partindo esta tese do axioma da Vida como realidade radical, a qual intenta ultrapassar a clássica distinção conceptual da história do século XIX, esmagada entre uma visão metafísica hegeliana e outra, positivista contiana (segundo as palavras de Spengler, entre uma materialista, e outra ideológica), a história tal como a vida, são aqui encaradas como um fim em si mesmas, cujo entendimento da dinâmica histórico-social – diversamente do natural – tem que ser captado a partir do interior, na evidência vital da experiência vivida.

A vida não se compadece com a representação anquilosada de quaisquer formas de categorias lógicas ou raciocínios formais, antes é um *'que hacer'* inadiável, ou *'la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existência que cada cual es'*, bem ao jeito orteguiano. Tal como Spengler também afirma no Prefácio à 1ª edição de *A Decadência do Ocidente*:

“(...) não se trata segundo a minha convicção de uma filosofia possível ao lado de tantas outras e tendo apenas a sua justificação lógica, mas da filosofia de algum modo natural, pressentida vagamente por todos (...)”¹⁹

A Vida, a Alma e o Mundo, constituem uma tríade inseparável, a primeira sendo a forma e a realização da possibilidade (de criar o novo), a alma, essa mesma possibilidade e que a cabe realizar no tempo, e o mundo a realidade histórica do que já se realizou. Por isso, a vida é o facto capital e radical dentro do mundo, considerado história!

A Vida significa exactamente a realidade tal como é realmente vivida e sentida por cada um, sejam quais forem os mecanismos psico-biológicos que entrem em jogo. A vida humana é uma unidade que se concretiza através de constantes mudanças de estado ou acontecimentos, sob a forma de *tempo*, constituindo-se como um drama inevitável e omnipresente. Já como afirmava Spengler, o cósmico leva sempre em si impresso o *'destino da periodicidade'*¹

¹⁹ SPENGLER, 2009, I, p. 23.

O Homem é sempre o actor e produto da vida e do universal, como processo de carácter evolutivo. Por isso é que é um ser histórico: acha-se em devir e vive no meio das coisas do passado, desvelando continuamente a *aletheia* da natureza e do respectivo *perfil epocal próprio*, e perspectivando aquele que lhe haverá de sobrevir.

Vico já manifestara uma aguda consciência desse circunstancialismo histórico quando afirmava na sua *Ciência Nova*:

“ (A) *Natureza das coisas não é senão o seu nascimento em certos tempos e em certas circunstâncias que, sempre que são tais, as coisas nascem tais e não outras.*”²⁰

Nunca é demais lembrar que é Vico, efectivamente, que, na sua obra antecipa as ideias fundamentais do historicismo alemão, em particular Wilhelm Dilthey, ou mesmo Oswald Spengler, propondo pela primeira vez a paternidade do Homem como construtor da história. Sublinhou igualmente a importância daquilo a que chamava *‘Providência’* (ou *‘Destino’*, na terminologia spengleriana), e que se materializava numa teoria cíclica da história através da tripla distinção *‘etéria’* (idade divina-teocrática/idade heroica-mitológica /idade humana-racional). Deste modo, Vico baseava-se no mundo das acções humanas, *‘no que acontece’*, captando nele o fluxo de vida numa dinâmica de compreensão e discernimento críticos.

Como se referiu anteriormente e tal como aconteceu em Spengler, por exemplo, não estamos perante uma visão determinista como o eterno retorno grego, mas perante uma lei formal (um ritmo histórico) que pé-existe à história e que se refere a uma sucessão de formas análogas e não já de conteúdos. O ritmo histórico a que Spengler se refere, é esse elemento que se pode descobrir na direcção, no tempo e no destino histórico.

Trata-se, a meu ver, de uma autêntica *‘revolução copernicana’*, em termos metodológicos. O homem passa a ser o construtor da história. O mundo civil ou o mundo das nações que se identifica com a própria história, é fruto da actividade humana radizando os seus princípios nas modificações da nossa própria mente. É por isso que como mais tarde vai dizer Ortega y Gasset, a razão não é universal e absoluta, mas **histórica e vital**. A sua significação substantiva fluidifica-se no seu *fieri*! O saber não é apenas o conhecimento das coisas, pois para se conhecerem urge desmontá-las e reconstruí-las. Saber é ser capaz de fazer (*‘verum est factum, scire est facere’*, como diz o aforismo), e para conhecer a natureza de algo é necessário tê-la feito.

²⁰ VICO, 2005, p. 113, pf 147.

Dáí, a óbvia importância da ciência histórica – ‘a ciência nova’ – é ela que nos permitirá captar o significado do modelo compreensivo, capaz de nos fornecer a *direcção ou tendência* que se auto-manifesta na história das nações e que, talvez, permita profetizar com base nessa tendência, o que será o seu futuro desenvolvimento. Tal como o pensador napolitano refere:

*“Pelo que esta Ciência vem simultaneamente a descrever uma história ideal eterna, sobre a qual transcorrem no tempo, as histórias de todas as nações nos seus surgimentos, progressos, estados, decadências e fins (...) tendo este mundo de nações sido certamente feito pelos homens (...) e por isso devendo-se descobrir o modo dentro das modificações da nossa própria mente humana – ele, naquela prova ‘teve, tem e terá’ (...) porque, quando acontece que quem faz as coisas é o mesmo que as narra, não pode aí ser mais certa a história.”*²¹

A actualidade de Vico leva-o a rejeitar julgar idades passadas mediante pontos de vista a si contemporâneos mais ou menos dogmáticos, como sejam os factores operantes da raça, do clima, do meio, etc., acreditando, pelo contrário, nas leis do crescimento e da decadência que se revelaram importantes em desenvolvimentos posteriores da interpretação histórica (Dilthey, Spengler ou Toynbee). Intenta Vico a partir dos factos, extrair leis necessárias que possam detectar o plano de uma história eterna e ideal de todos os povos. É neste particular que o autor napolitano se mostra inovador e grande obreiro da visão **morfológico-orgânica** da história, à maneira de um Spengler.

A ideia de ‘ciclo’, em que cada ‘nação’ passa por várias fases de desenvolvimento e em que cada fase possui um carácter específico que permeava todos os sectores da expressão e vida humanas, ou seja, identifica-se claramente com a antecipação de uma visão pessimista spengleriana. Quando nos lembramos da sucessão evolutiva das três idades, todas as dimensões da vida humana têm sempre uma analogia e um ciclo comum com os conceitos orgânicos (nascimento – juventude – velhice – morte), tal como acontece com a sucessão das culturas.

Todavia, e tal como se deixou dito anteriormente, não deveremos julgar esta sequência como um determinismo, mas tão só como uma lei puramente formal que se presentifica numa sucessão de formas e modos, mas nunca de conteúdos e valores. Nesta visão necessariamente panorâmica, constatamos que Giambattista Vico inaugura uma etapa importantíssima no modo de encarar a História, já que se emancipa das concepções

²¹ *Ibidem*, p.187, pgf. 349.

teológicas de asserções mitológico-heróicas, abolindo os pseudomitos e dessacralizando o real.

Vico tenta teorizar o irrepetível naquilo que dará origem a uma especulação fisionómica e morfológico-histórica do devir. Não importa o que são *per se* os factos palpáveis da história com fenómenos epocais e situados, mas sim a sua ‘dignidade’ aquilo que eles significam e indicam, pelo simples facto de aparecerem. Na esteira de Dilthey, há que compreender o Homem naquilo que constitui a sua própria essência constitutiva (o viver) e interpretá-las como expressões de vida ou vivências, conforme nos é dito em *Psicologia da Compreensão*:

*“No centro desta conexão adquirida agita-se sempre um feixe de impulsos e de sentimentos. Comunica ele interesse a uma nova impressão, suscita uma representação, deixa nascer uma direcção da vontade. O interesse desemboca no processo de atenção. O grau maior de consciência, em que consiste esta atenção, não existe ‘in abstracto’, mas consiste em processos, e estes configuram a percepção, formam uma representação mnemónica, constituem um fim ou um ideal, e tudo isto em ligação viva e vibrante com toda a vida psíquica adquirida. Tudo aqui é vida.”*²²

O material das vivências é a realidade histórico-social enquanto percepção real, ou elemento histórico do conhecimento, comportamento uniforme dos conteúdos, enquanto elemento teórico, e juízos de valor, enquanto elementos práticos. Spengler referindo-se à ‘forma’ para se referir à clássica noção de ‘nação’, a qual foi no início do século XX duramente questionada pelos apologistas do universalismo e globalismo, efectiva uma desconstrução do conceito de história universal, através do primado da ideia de **decadência**, pois considera que a dinâmica do declínio constitui como que uma necessidade balizada à volta de sequências de mil anos.

Neste período as culturas passam por ‘estações ou estados de crescimento’ em número de quatro: Primavera (nascimento), Verão (maturidade), Outono (decadência) e Inverno (extinção). É esse o caminho que ele irá seguir através da expressão ‘*recorrência histórica*’, e cujos frutos Ortega y Gasset não deixará de aproveitar, reforçados pela visão diltheana (o grande teórico da vida) da doutrina da compreensão:

*“E na compreensão partimos da textura do todo, que se nos oferece de um modo vivo, tornando-nos assim apreensível o singular.”*²³

²² DILTHEY, 2002, p. 63.

²³ *Ibidem*, p. 58.

O que há então de sublinhar através deste paralelismo e deste remontar às ‘origens’ do ‘pensamento histórico’? Apenas uma ideia-força: a filosofia não é obra da razão absoluta, mas da vida humana. Daqui o constatar e reconhecer que a História Universal acaba por ser a auto-biografia da Humanidade, sendo que a mesma só pode ser cabalmente compreendida, quando a aventura humana vital, tiver chegado ao seu final.

É no todo e não na parte, que reside o seu mais amplo e profundo significado (a totalidade vivida), pois é a partir daí é que se tratará de demonstrar a validade supra-histórica e universal da ciência do passado humano.

O fundamento das ciências do espírito em geral e da história em particular, não se encontra em nenhuma realidade metafísica ou actos psíquicos de tipo atomista, mas sim, reside na evidenciação vital das estruturas ou estados de consciência: a vida é o princípio e o fim da verdade e compreende-se na própria e radical experiência interior de uma psicologia compreensiva. O historiador é, assim, aquele que numa visão panorâmica capta a realidade no seu conjunto, pois insere cada facto na totalidade vivida, demonstrando a validade universal da ciência do passado humano. Daí Dilthey apelidar, na sua obra já citada, este tipo de psicologia, psicologia real, contrastando com a psicologia atomista, que encarava as sensações como partes ou elementos separados:

*“A psicologia explicativa (...) não tem, pois, por objecto a natureza humana integral e o seu trecho concreto (...) contrapõe-lhe o conceito de uma psicologia real (...) cujas descrições visavam apreender a integridade da vida psíquica, as conexões que nela existem e, além das suas formas, também o seu conteúdo.”*²⁴

A compreensão diltheana é, então, aquilo a que Spengler denomina como o destino do homem culto que vive para dentro, ou seja, o verdadeiro motor da vida, mas este não pode ser representado por quaisquer formas de categorias lógicas. Como todas as manifestações externas do homem exprimem estados ou eventos mentais, ela relacionará qualquer dessas manifestações com o respectivo estado subjacente, através de dois momentos capitais: a transposição e a revivência ou recriação.

Por isso urge desdogmatizar o esquema clássico e rectilíneo ‘Idade Antiga’/‘Idade Média’/‘Idade Moderna’, já que o que o autêntico filósofo da história deve realçar, não é o que aparentemente se mantém imóvel, mas o que varia, o que é dinâmico, através de um amplo e complexo sistema de relações e analogias.

²⁴ *Ibidem*, p. 37.

Todavia, e isto é muito importante, a ‘compreensão diltheana’ nunca atingirá o valor lógico de verdade absoluta, pois como atrás referi, a certeza é de índole inteiramente subjectiva. Como ser histórico que é, e determinado por um tempo de vida e de morte naturais, o Homem acha-se inserido no eterno ciclo de vida mas numa cosmovisão necessariamente *situada*, e é a partir desta perspectiva, que compreende os fenómenos históricos impulsionando-os num sentido unitário, isto é, numa concepção do mundo (uma *Weltanschauung*). O objecto da concepção do mundo não é um enigma reportado ao conhecimento objectivo, mas, pelo contrário, um enigma decorrente do próprio facto da Vida, mutável, singular e única.

A ciência histórica é, pois, uma captação da vida que devém no decurso dos tempos, e o homem é histórico porque vive no meio das coisas do passado e desenvolve-se, amplificando as suas conquistas e experiências num inesgotável *hic et nunc*, o qual constitui o tecido da história nas suas diversidades e particularidades. Não é ao intelecto que só encontra verdades e as critica que devemos recorrer, mas à razão que evoca ideias e que é capaz de criar.

IV.2. AS CATEGORIAS DE NECESSIDADE E RECORRÊNCIA HISTÓRICAS

Oswald Spengler, figura eminente do movimento *Revolução Conservadora Alemã* (KR) e do modelo de *Kulturpessimismus*, paradigma histórico do pensamento pós-moderno, inaugura uma nova prática cultural de erradicação da linearidade progressiva da razão universal (a chamada por si, ‘*história universal progressiva em linha recta*’). Curiosamente, e dentro daquilo a que se poderia considerar uma filosofia ‘biologista’ da história, muito similar ao pensamento spengleriano, justo é citar dois nomes russos: Nikolai Danilevsky (1822-1885), botânico e zoólogo, e Pitirin Sorokin (1889-1968), filósofo e historiador social.²⁵

²⁵ O filósofo tradicionalista, sociólogo e historiador Pitirim Alexandrovitch Sorokin, nasceu no norte da Rússia, três decénios antes do eclodir da revolução bolchevique. Estudou na Universidade de São Petersburgo, onde recebeu o título de doutor em Sociologia em 1922. Enquanto os acontecimentos da revolução tinham o seu apogeu, e durante a guerra civil que se seguiu, opôs-se aos bolcheviques e envolveu-se em diversas actividades contra-revolucionárias, o que o conduziu à prisão e respectiva condenação à morte. A condenação à morte de Sorokin foi, no entanto, anulada por Lenine que, segundo se disse, o fez por altruísmo. Lenine, efectivamente, escreveu um artigo no *Pravda* para se vangloriar de ter salvo a vida ao jovem intelectual. Sorokin, porém, este não deixou de criticar abertamente o regime, o que levou ao seu exílio. Depois de uma breve estada em Praga, no fim do ano de 1923, partiu para a América onde lhe foi oferecido um lugar de professor na Universidade do Minnesota. Naturalizado cidadão americano em 1930, aceitou, no mesmo ano, o convite para se tornar o primeiro professor e presidente do Departamento de Sociologia da Universidade de Harvard (1930). Aí continuaria até à sua morte, em 1968.

Danilevsky foi um naturalista russo que partiu da ideia de que é anti-científico considerar a história como um desenvolvimento incessante da experiência europeia, ignorando, ou tratando como coisas acessórias, os progressos realizados noutras partes do mundo. Os ciclos histórico-culturais ou civilizações, poderiam enumerar-se sob forma de treze civilizações mais ou menos completas e cada uma dessas civilizações teria passado por ciclos análogos aos do crescimento orgânico: infância, juventude, maturidade, decadência. Algumas civilizações, a mexicana e peruana, por exemplo, decaíram, enquanto a eslava, na sua época, considerava ele, alcançava a sua maturidade.

Segundo Danilevsky, toda a civilização produziria o seu *estilo* particular, que se manifestava de modo mais claro na época da maturidade. Dito de outro modo, cada civilização sobressairia, em particular, num dos campos de actividade humana. Assim os gregos acentuaram a beleza e os princípios estéticos; os romanos especializaram-se no direito e no campo jurídico, bem como na organização política; a civilização semítica evidenciou a religião. Danilevsky, vendo na humanidade um simples conceito abstracto, desprovido de qualquer valor real, tal como pensava Spengler, transpôs para o domínio da história, uma perspectiva filosófico-sociológica fundamentalmente ‘eslavófila’, segundo os princípios e metodologia usados nos reinos vegetal e animal. Concluiu que não existe uma cultura nem existe uma civilização, mas apenas que existem culturas e civilizações, cada uma delas constituindo uma espécie ou tipo definido, tendo os seus grupos, estilos, formas e organizações histórico-culturais próprios.

Após análise atenta do fenómeno histórico, Danilevsky distingue em 1871 dez desses tipos, estando o último a surgir (o russo) destinado a realizar o conjunto das quatro grandes actividades (religiosa, cultural, política e social), que outros anteriormente realizaram em separado.

Efectivamente, considera, à maneira prometeica e salvífica, que à Rússia está consagrada a missão histórica de criar a educação final da humanidade.

Por conseguinte, e à semelhança de Spengler, Danilevsky manifestava a sua oposição á Europa e ao Ocidente. Sublinhava as características distintivas da Rússia centrando-se na riqueza da tradição cultural dos povos eslavos com vista à sua unificação, e que se manifestaria sob o signo da plenitude, coesão, versatilidade e integralidade orgânicas.

Por conseguinte, na linha de Danilevsky, Oswald Spengler não deixa de nos apresentar em *A Decadência do Ocidente*, numa aparente atitude de serenidade e olímpica

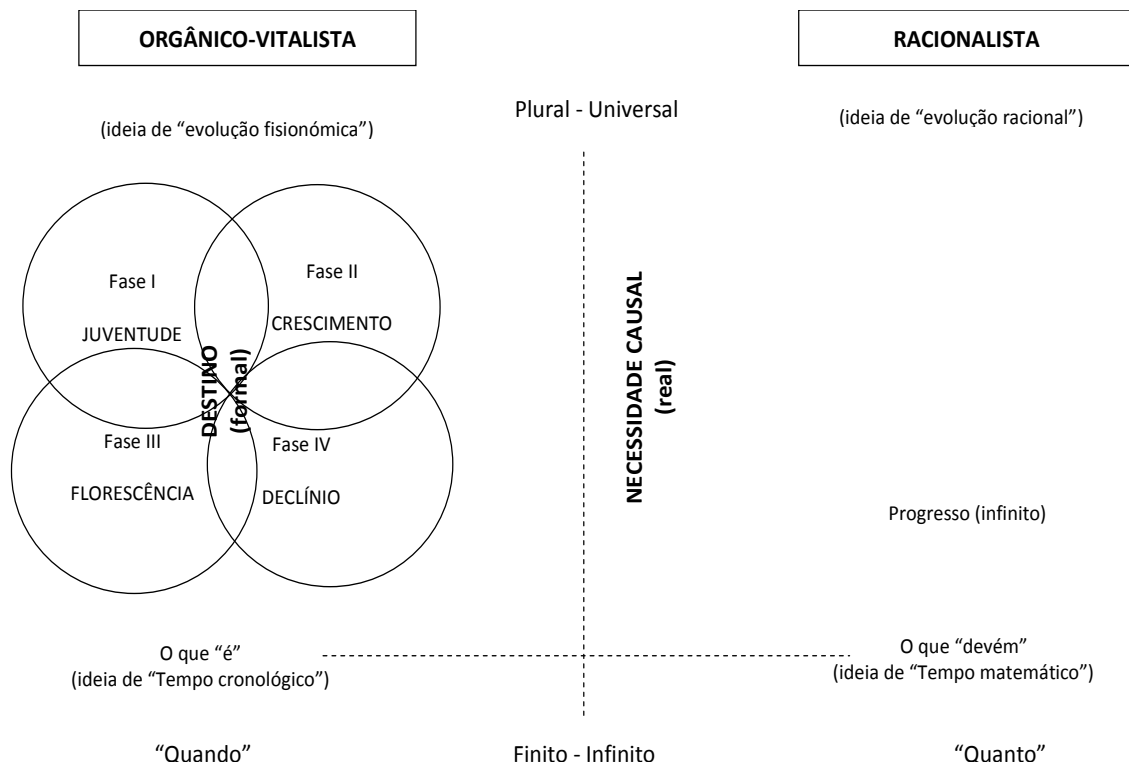
indiferença face à marcha do mundo, uma mensagem filosófica absolutamente notável no dizer de Ortega:

*“Qué es la obra de Spengler? Ante todo una filosofía de la historia.”*²⁶

Efectivamente trata-se de uma visão nova em que é ‘o que acontece (o Devir) que se privilegia em contraste com o ‘acontecido’. Dito de outro modo, é o ‘produzir-se’, enquanto acção contínua transformadora, que urge compreender, e não tanto o ‘produto’, enquanto resultado estático, definitivo e rígido do devir: é assim o fluxo heraclítico (dinâmico-vital) que é objecto de questionamento. Como Natureza, o Mundo é representado pelo homem em formas mortas, graças á leis matemáticas. Mas como História, o Mundo deve ser simplesmente compreendido em formas vivas, graças ao potencial da analogia.

Contrário a quaisquer formas categorizantes de progresso linear ou contínuo da história humana, para si meros esquemas totalizantes e redutores, assentes em pressupostos epistemológicos fixistas (*‘no seu sentido mais profundo, têm que ser sentidas, vividas e intuídas’*), Spengler coloca a fasquia num âmbito completamente distinto: o da necessidade de se aceitar uma noção de um indesmentível alcance histórico-filosófico – a noção de **recorrência histórica**, erradicando o postulado da continuidade e das contraposições dilemáticas (sejam elas entre germanismo e romantismo, entre protestantismo e catolicismo ou entre cristianismo e paganismo). A sua visão orgânico-vitalista é aquela que permite compreender a génese histórica, conforme tenta sintetizar o esquema que se mostra:

²⁶ ORTEGA, 2005, t. III, p. 416.



Desde logo se refuta a lógica da continuidade histórica (sentido racionalista e progressivo do devir), e, por conseguinte, advoga Spengler, todo o '*não-sentido*' do devir histórico (cíclico). Considera imprescindível atentar não tanto na necessidade de causa e efeito ou primado da quantidade, isto é, na 'lógica do espaço', mas essencialmente na necessidade do **destino** e no primado do dinamismo que devém, ou seja, privilegiar a **lógica do tempo**. A ideia é a de que todo e qualquer organismo tem o seu próprio ritmo natural, figura e duração determinadas. Trata-se, enfim, de tornar compreensível a tão evidente oposição direcção/destino *versus* trabalho/causalidade.

Isto significa que a interpretação spengleriana da história humana começa, assim, por radicar-se na imagem goethiana de um mundo como natureza ou organismo vivo. Tal equivale a dizer que os acontecimentos decorrentes do próprio devir histórico devem ser olhados não à luz de uma relação mecânica quantitativa causa-efeito, à maneira *mos geometricus*, de uma sistematicidade artificiosa que põe em cheque e esvazia a própria vida, mas à luz de um modo de apreensão intuitivo e fisionómico (discernimento inato e criador) que se assume na figura de Destino, em *A Decadência do Ocidente*:

“A morfologia do mecânico, do extenso, a ciência que descobre e ordena as leis naturais chama-se ‘sistemática’. A morfologia do orgânico, da história e da vida, de tudo o que possui direcção e destino, chama-se ‘fisionómica’”²⁷

A vida acaba, na verdade, por ser sempre algo mais que ela própria, pois transcende-se continuamente. É este ‘destino’ que reproduz objectos e relações que lhe são imanentes, numa variada forma de formas orgânicas que se sucedem no seu tempo próprio, que são as **Culturas**, e que são consideradas como unidades básicas da história, conforme se sintetiza na figura seguinte:



As culturas são como ‘seres vivos’ no seu mais alto grau analógico, as quais nascem, crescem, envelhecem e desaparecem na civilização por eles criada, num ‘ciclo vital’ muito mais amplo que se expressa em séculos ou milénios. São o único acontecer histórico numa vasta realidade não-histórica. A cultura é como que um destino devido ao seu símbolo primário, o qual a torna irrepetível e intransmissível e torna a história uma simbólica universal, naturalmente situada:

“A ideia de alma é sempre a ideia de uma alma determinada. Nenhum observador pode escapar às condições do seu círculo e do seu tempo, e seja qual for o objecto que conheça, cada um desses conhecimentos é uma expressão da sua própria alma, por eleição, direcção e forma interiores.”²⁸

²⁷ SPENGLER, 2009 I, p. 176.

²⁸ *Ibidem*, p. 429.

Este símbolo primário é como que uma matriz, ou alma, destinada a manter a unidade e coesão do todo vivo. Nove culturas foram identificadas: a Egípcia, a Babilónica, a Indiana, a Chinesa, a Clássica (ou Apolínea), a Árabe, a Mexicana, a Euro-ocidental (ou Fáustica) e, no horizonte de um futuro próximo (pós-2200), possivelmente a eslava!

Toda a história é a imagem de um organismo vivo, e também a realização de uma alma. Deste modo, não existe uma história, mas sim organismos históricos diferenciados que se vão sucedendo cronologicamente, coexistindo sem conhecimento recíproco e que vão desabrochando no seio de uma ‘paisagem’ a ela ligada. Então é possível, percorrendo todo o universo de culturas existentes, encontrar uma espécie de estrutura metafísica comum ou análoga (analogia cósmico-biológica), cuja trave mestra assenta numa lógica temporal, singular e irrepetível. Aparecidas, atravessam o espectro histórico ao longo de sensivelmente mil anos, caso não sejam destruídas por morte violenta. É que, para o filósofo alemão, e através da classificação cronológica da história humana, tomada como manifestação e expressão diversificadas da mesma vida, isto é, de uma **estrutura periódica e orgânica comum**, que a compreensão do devir do mundo deve ser encarado. O próprio Ortega lembra-nos disto mesmo:

“(...) según su opinión (Spengler), las culturas, no los hombres, no las razas o pueblos, serían los protagonistas históricos (...).”²⁹

Daqui retira Spengler a crítica ao tal esquema ‘ptolomaico-simplista’ do paradigma europeu-ocidental triádico, ou do ‘polo imóvel’ como ele próprio chama esquema triádico Idade Antiga/Idade Média/Idade Moderna, palco de uma história feita de limites e abstracções geográficas, absolutamente destituídos de cultura histórica. A compreensão da história é refractária a quaisquer mecanismos universais e a-temporais:

“Não há verdades eternas. Toda a filosofia é expressão do seu tempo e apenas de si (...) o mais penetrante conhecedor de homens na Europa, equivoca-se quando tenta compreender um japonês ou um árabe, e vice-versa.”³⁰

Não restam dúvidas de que a Europa não pode ser a instância aferidora de uma ordem *ad aeternum*, ou seja, de uma validade absoluta. Como Spengler bem interroga, que sentido é que pode ter o conceito nietzscheano de Super-Homem para o Islão? Ou o

²⁹ ORTEGA, 2005, t. III, p.760.

³⁰ SPENGLER, 2009, I, pp. 78. e 429.

conceito de dionisíaco para a cultura chinesa na época de Confúcio? O que é que afinal de contas, um índio tem a ver com Sófocles?

Contra este esquema ptolomaico é necessário impor uma imagem ‘copernicana’ da história do mundo, em que haja a consciência da humildade e relatividade do saber e dos factos históricos, no qual nenhum ponto de vista é absolutamente verdadeiro ou falso. É que, citando o próprio Goethe, a humanidade é um puro conceito zoológico, *‘não há humanidade, só culturas’*, e Spengler encara, pois, a história através de um substracto vitalista em que cada cultura é o protofenómeno da toda a história universal, quer passada quer futura. A cultura acaba por manifestar a sua própria ‘psicologia sistemática’, com o seu estilo e modo de ser.

O sentimento da História distingue-nos de outras sociedades que não realizam a ideia de devir. O mundo como História é o sinal do Ocidente, pois Spengler afirma – orgulhoso e solitário – ter chegado ao âmago, ao mistério da História, a uma teia de afinidades morfológicas. O Homem pode perfeitamente representar a imagem e desenhar o retrato ou preparar o fresco de uma Cultura e Civilização. Tal deve ser, segundo a sua opinião, o ofício do historiador. Passar do retrato individual ao colectivo, mais amplo e duradouro, para ‘surpreender’ a paisagem das culturas originárias.

A cultura, tendo o seu próprio critério, não é, assim, algo redutível a uma qualquer civilização, já que aquela se manifesta fenomenologicamente como um ser vivo, ganhando sempre novas possibilidades de expressão e expansão, mas tendo, tal como as plantas, um ‘destino’ imanente e pré-determinado (correspondente à noção de ‘Providência’ viquiana), que é o da ‘necessidade’ da sua própria extinção. Esta lógica de irreversibilidade está bem patente na afirmação de Goethe, segundo a qual *‘há protofenómenos que não devemos perturbar nem afectar na sua divina simplicidade.’*³¹

Essas possibilidades de expressão obedecem absoluta e necessariamente, às leis básicas da natureza:

- a lei da Alteração /transformação;
- a lei da Corrupção /petrificação;
- a lei da Morte /desaparecimento.

³¹ É interessante notar também a afirmação de Spengler, segundo a qual “ (...) tal é (este esquema), incrivelmente mesquinho e falho de sentido, cujo domínio absoluto sobre a nossa mentalidade histórica nos tem impedido de compreender exactamente a verdadeira posição deste breve troço do universo (...) ” (Ibidem, p.44)

Todas as culturas são, pois mortais, e caracterizam-se pelo seu alto sentido da forma, num ciclo de vida ou espaço vital que se efectiva em possibilidades de configurações periódicas de aproximadamente um milhar de anos e que são irreversíveis, pois como o autor alemão faz eco na sua obra nuclear:

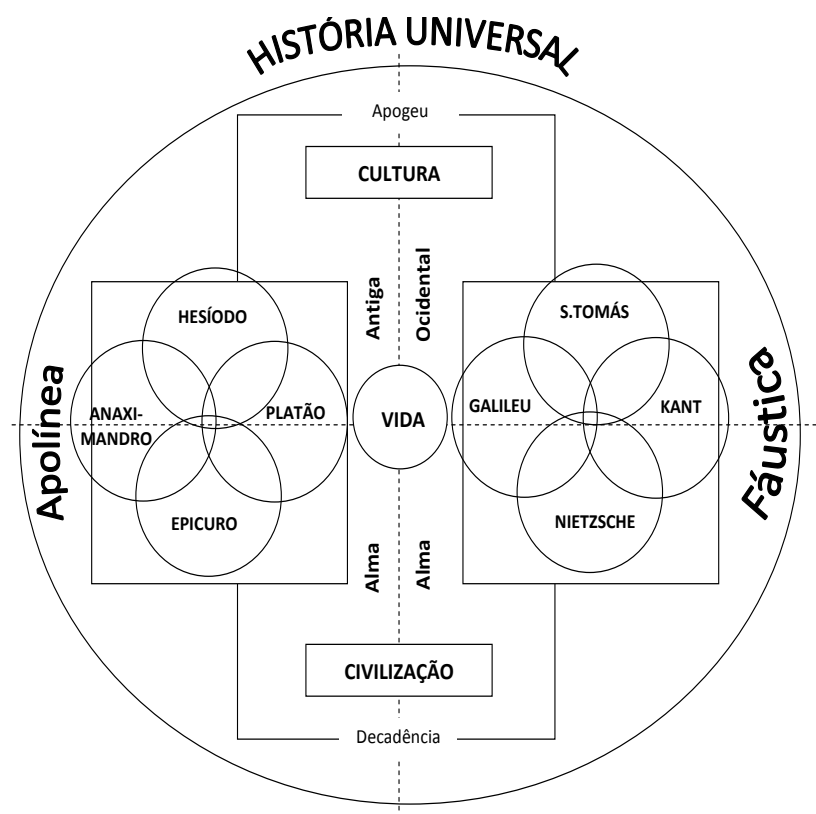
*“ (...) cada cultura tem as suas próprias possibilidades de expressão, que se manifestam, amadurecem, defínham e nunca mais ressuscitam.”*³²

A existência de estruturas históricas é condicionada ao processo de uma lógica complementar orgânica: nascimento e morte / juventude e velhice. As formas históricas como os povos, os idiomas, as épocas e os Estados, são símbolos (signos sensíveis, indivisíveis e involuntários) que devem ser interpretados como formas particulares, isto é, organismos autónomos e independentes que compartilham entre si um único dado: o mesmo ciclo de existência.

Esta existência periódica é a imagem, afinal, de uma sucessão de analogias, polaridades e regularidades, distinta da ideia tradicional de causalidade. Spengler apresenta, a este propósito, os exemplos e analogias paradigmáticas de César/Napoleão, Alexandre/Carlos Magno, Buda/Jesus, Atenas/Florença, Cristianismo primitivo/Socialismo moderno. A analogia é, para si, a forma de conhecer fundamental das formas vivas do universo-história, como ideia organizada do passado, e postulado interior (expressão) de um sentimento de forma e expressão simbólica de uma alma.

Daqui se extrai a ideia de que há que interpor à visão positivista-cientista, uma concepção morfológica comparativa da história universal, como afirmei antes, mas nunca escatológica. A história não tem sentido teleológico, tem só uma significação vital e cultural, ou seja, uma direcção. Essa significação, ou destino, é-nos dada através de uma linguagem das várias formas (Espírito, Arte, Política), fundamentadas numa lógica simbólica que pode ser representada, analogicamente, na forma seguinte:

³² *Idem*, 1973, p. 39.



Podemos perscrutar o simbolismo dessas várias formas, à maneira de quadros morfológicos comparativos da história universal, descobrir a significação dos acontecimentos, mas nunca indicar especificamente o seu caminho. Uma cultura é sempre mutável. Baseando-se em Goethe, Spengler considerava existirem muitas culturas, cada uma com a sua natural especificidade³³, mas todas passam, como deixei anteriormente referido, por uma série inevitável e regular (quaternária), de estádios orgânico-naturais.

Isto significa um percurso irrevogável e fixado de crescimento e criação correspondente à infância e juventude (Primavera), uma fase de intuição intelectual ou maturação da consciência (Verão), um estágio de cultura e maturidade prática (Outono) até ao culminar da civilização urbana cosmopolita – a cidade-mundo - petrificada e artificial, a qual simboliza a crise da força criadora do espírito e que prenuncia a necessidade da sua própria extinção final (Inverno).

Segundo a visão spengleriana, e como o esquema acima o demonstra, o período da Primavera estaria retratado vitalmente, e só para me referir à analogia Cultura

³³ “No seu pequeno artigo sobre *Épocas do Espírito*, deu uma característica dos quatro períodos de cada cultura – período prévio, período primitivo, período posterior e civilização – com tal profundidade que ainda hoje nada cabe acrescentar.” (Idem, 2009, II, p. 54).

Antiga/Cultura Ocidental, em termos de componente espiritual, na força criadora da intuição cósmica de Deus e no surgimento de uma forma místico-metafísica de uma nova visão do mundo. Os exemplos estariam na divinização mitológica do Olimpo grego e no aparecimento do primeiro catolicismo germânico, por um lado, e na criação cosmogónica de Hesíodo e na sistematização filosófico-religiosa de S.Tomás de Aquino, por outro.

Em relação ao Verão, surge uma concepção puramente filosófica do sentimento cósmico, aparecendo as primeiras oposições entre sistemas. São disso exemplo, o surgimento da religião de Dioniso, o sistema de Nicolau de Cusa, e o desenvolvimento da filosofia pré-socrática e o sucesso das filosofias de Galileu e Descartes, ou a formação de um novo conceito filosófico (o número) como simbolizando a forma cósmica (caso da filosofia pitagórica), e como função analítica (Newton). No período do Verão da consciência humana universal, vemos o incremento do intelecto, o culto da natureza e o culminar do pensamento matemático (exemplos dos Sofistas e de Sócrates, *versus* os modernos Rousseau, Kant e Hegel).

Finalmente, e no que concerne ao período decadente do Inverno, dominado pelo começo e deterioração da civilização urbana cosmopolita (a grande urbe como base e a massa como público), de pendor céptico, em que o pensamento abstracto se reduz a uma filosofia meramente *formal*. Nesta, a vida converte-se em problema existencial. Spengler cita os exemplos históricos dos últimos sofistas, como Pirro, Epicuro e o estoicismo greco-romano, ao lado dos modernos Stirner, Marx, Schopenhauer ou Nietzsche.

As ideias finais, depuradas de conteúdo interior assentariam, pois, na ênfase da dimensão ético-prática de uma humanidade cosmopolita e a-metafísica, vazias de força criadora e vital. Tal como acontecia relativamente às dimensões da arte e da política, a tendência seria a da progressiva queda de ideais e estilos elevados (ex. do período Dórico fundamentado na simetria geométrica das linhas, ou do Jónico, na sua perfeição das formas, e o Barroco, na correspondente moderna), para o esgotamento da força criadora da consciência e na dissolução da '*grande forma*', manifestas no impressionismo e na arquitectura americana.

O pós-Moderno seria como que a fase adiantada e final dessa petrificação cultural, tipicamente de ordem urbano-cosmopolita e vazia., a qual confunde variação com evolução. Perdendo a sua lógica de evolução da forma, a cultura perderá o seu sentido, depois de 2000, profetizava Spengler. Esta, passa a não ter forma interior, deixa de ter um conteúdo simbólico, transformando-se a arte numa mera **artificialidade instrumental e**

mercantil, subordinada apenas a um imperativo de imitação, a um estado de costume; a própria arte transforma-se num simples desporto, tornado excitante para os sentidos.

Se pensarmos bem, a dimensão lúdico-emocional das vivências estéticas hodiernas, parece apontar esse caminho. Bons exemplos seriam a construção na época romana, dos fóruns, teatros e arcos de triunfo. Actualmente este vazio de ideias manifesta-se na construção grandiosa de centros culturais, de estádios de futebol, casas de arte ou cultura, e, fundamentalmente na ‘cultura do ecrã’ com que tão profusamente nos habituámos a (com)viver!

Pode-se dizer que a lógica recreativa, emocional e lúdica, isto é, a era do Divertimento, parece começar a tomar conta dos espíritos urbanos, daí derivando toda uma cultura de estimulação das necessidades e dos direitos subjectivos, os quais incrementam o interesse pessoal e a obsessão pelo dinheiro e lucro fácil. A própria dimensão ética da vida transmuda-se. Decaídos que estão os referenciais de uma cultura rigorista do Dever, assentes na virtude, no trabalho e no sacrifício, cresceu e desenvolveu-se uma cultura do pós-Dever, em que há apenas pura espectacularização e divertimento. O ser já não é importante. O que conta é o parecer. Lipovetsky caracteriza em *O Crepúsculo do Dever*, esta nova ética pós-Moderna, ‘ética ligeira e pontual, temporária e indolor’.

Nota-se já uma prefiguração e um profetismo dignos de nota, pois Spengler parece antecipar a lógica ‘pós’ ou mesmo hipermoderna da moda, da imagem e da experiência lúdico-emocional, como elementos fundadores da existência humana, já desprovida, entretanto, das grandes certezas ou referências legitimadoras do saber e do Conhecimento. Manifesta-se, hoje, uma arte trivial, publicitada, esgotável nas simples e transitórias modas.

Relativamente aos períodos correspondentes da política, Spengler considera ter existido no período Verão, um predomínio orgânico das classes primitivas da nobreza e do clero, alicerçada numa economia feudal de valores aldeães, em que a Etrúria e Esparta desenvolveram um papel semelhante aquele que as Cruzadas e os estados do Renascimento protagonizaram, na época Moderna. Posteriormente, assiste-se a uma dissolução das classes patriarcais e à constituição de estados, com o nascimento e ascensão da burguesia.

Derivado deste facto, o papel-moeda começa a amplificar-se. Desta evolução orgânica do estado, nasce o absolutismo, o qual opera a unidade cidade/campo (ex. *polis* grega *versus* império dos Habsburgos). Com a Revolução, a cidade destronará o campo, a inteligência a tradição, o dinheiro a política. Daí ao período Inverno é um ápice,

manifestando-se nele o **homem urbano, cosmopolita e fáustico**, o nómada dos tempos actuais.

Tal como aconteceu com o Helenismo grego dos anos 300 a 100, no século XIX/XX surge a mudança das grandes soberanias constitucionais para soberanias pessoais informes, sem rosto, sem história. É o **imperialismo do dinheiro** que vigora em todo o seu esplendor, o qual subjuga o campo, e impõe a ditadura urbana das ‘massas’ informes e incultas, quiçá uma nova e contemporânea forma de escravização.³⁴

A anemização e a deslegitimação do espírito do dever, acabam por contagiar e amplificar o mito utilitarista da eficácia e da quantidade, nos quais as massas ficam reféns. Spengler profetizará que entre 2000 e 2200, as nações se tendam a converter em simples populações informes, descaracterizadas, e que daí advirá uma forma de **Cesarismo**, cuja política de violência permitir vencer as oligarquias económicas e a ditadura universal do dinheiro.

Deste modo, a crise com que hodiernamente nos debatemos, não é algo novo, já aconteceu noutras culturas, e este ciclo quaternário torna-se, afinal, o sentido da vida: tudo o que nasce tende necessária e fatalmente à sua dissolução! Por isso, conclui o pensador alemão, também a civilização mais não é do que pura tensão intelectual e distensão.

Esta ideia é extremamente actual, tendo em conta a necessidade de ‘fuga’ à realidade através do jogo, por exemplo. De facto, a essência do *ludus*, jogo, é a procura de prazer, excitação, divertimento, ideais estes que norteiam o imaginário pós e hiper-Moderno, e que remetem os antigos valores da seriedade, do rigor e da verdade para os confins da consciência do homem urbano e civilizado. Como ele mesmo afirma, cada cultura tem a sua psicologia sistemática, o seu estilo peculiar no que se refere ao conhecimento dos homens e à experiência da vida.

Poderemos verificar esta ‘regularidade quaternária’ num tratamento muito global e sintético, a partir da lógica histórica spengleriana, atrás referida:

³⁴ Em *A Decadência do Ocidente*, Spengler, partindo da onipotência da vida urbana das grandes cidades, faz uma crítica cerrada aquilo a que vulgarmente hoje chamaríamos de ‘Pensamento Único’, afirmando: “*A cidade assume a direcção da história económica, substituindo os valores primários do campo, inseparáveis da vida (...) pelo conceito de dinheiro (...) Assim, o conceito de dinheiro chega a adquirir um carácter plenamente abstracto (...) Valoriza as coisas, não por comparação entre elas, mas em relação a si mesmo.*” (*Idem*, 2009, II, pp. 26-127).

	<i>Estações do ano</i>	<i>Período biológico</i>	<i>Perfil epocal</i>	<i>ESPÍRITO</i>	<i>ARTE</i>	<i>POLÍTICA</i>
Lei da Entropia	Primavera	Infância	Civilização	*Sentimento cósmico-mitológico *Cosmovisão místico-metafísica	*Simbolismo místico *Paisagismo espiritualista	*Ideia de Nação *Fendalismo e ideia de classe
	Verão	Juventude		*Oposição filosófica idealismo/realismo *Ideia de número como entidade cósmica	*Linguagem individualizada das formas *Desenvolvimento da individualidade artística	*Oposição cidade/campo *Formação e aperfeiçoamento dos estados
	Outono	Maturidade	Cultura	*Culto da natureza através da religião natural *Formação e desenvolvimento dos grandes sistemas: racionalismo, cientismo	*Formação e desenvolvimento das correntes classicista e romântica	*Ideia de Revolução *Desenvolvimento dos imperialismos político e financeiro
	Inverno	Decadência		*Aprofundamento da cosmovisões finalísticas: utilitarismo, hedonismo, cepticismo, niilismo	*Funcionalização da arte *Predomínio do ornamento e do artifício, e da megalomania	*Dissolução das soberanias e predomínio absoluto do capital financeiro *Crise das democracias, violência, despersonalização

O método naturalista usado por Goethe é o único método histórico: a sua natureza viva corresponde àquilo que Spengler chama História Universal. A concepção copernicana da História opõe, ao mundo como mecanismo elaborado pela ciência mecanicista e matemática, o conceito de mundo como organismo. Na primeira imagem a-histórica do mundo, a de Newton, predominam as ideias correlatas de natureza morta e de lei, enquanto na segunda imagem do mundo, sobressaem as ideias de **natureza viva** e de **forma**. O naturalismo de Goethe procurava apresentar a configuração em devir, a forma plasmada na matéria orgânica que, vivendo, evolui.

As culturas, sendo organismos vivos e autênticos sujeitos da história universal, dotados de um *elan* próprio e fechadas e independentes umas das outras, pertencem ao seu tempo, sofrem a necessidade de uma estrutura transcendental e vital cíclica, que não admite exceções, pois como se costuma dizer: *‘tudo o que nasce, morre’*. A cultura nasce, amadurece, envelhece e morrerá, inevitavelmente. Transformadas em civilizações, num processo dualista periódico, as culturas sucedem ao devir como *devindo*, tal como um termo irrevogável, mas necessário.

Esta ideia berensoniana, na sua essência, tem todo o sentido na filosofia spengleriana, é sinónimo de *‘impulso vital’*, e força ou factor activo na vida psíquica, na medida em que

Bergson considera, tal como referi anteriormente, que todo o ser é consciência não como ideia intelectualizada, mas como consciência enquanto vida.

Em Spengler não podemos entender a cultura como absolutamente dissociada de natureza, mas antes como contínua, sendo que o conceito *cultura* teria o sentido de uma *physis* nova e aperfeiçoada, ou transfigurada. Daí talvez a pertinência de aproximá-las a uma significação vital e dinâmica de vida. A natureza seria então aquilo que nasce e faz nascer, que brota e faz brotar. A *Physis-Natur* seria uma força geradora que obriga continuamente a produzir para além de si mesma. Natureza significa Vida, e vida contínua e superabundante de pulsão criadora, ou como dizia Spengler, a transformação de um devir miraculoso de formas orgânicas, isto é, o *produzir-se* num *produto*.

Esta visão de *natura naturans*, é uma interioridade pulsátil ou energia, cujo aperfeiçoamento realizar-se-ia, então, sob forma de cultura, a qual seria, pois, uma transfiguração de um fundamento vital e orgânico originários, num processo e devir como possibilidade e realidade (ou actualidade), como salienta o pensador alemão em *A Decadência do Ocidente*:

*"Referindo-me às palavras 'possibilidade' e 'realidade', com que designei anteriormente a alma e o mundo, distinguirei agora a cultura possível e a cultura real, quero dizer, a cultura como ideia de existência – geral ou particular - e a cultura como o corpo dessa ideia, como o conjunto da sua expressão sensível no espaço: actos e opiniões, religião e estado, artes e ciências, povos e cidades, formas económicas e sociais, línguas, direitos, costumes, caracteres, rostos e trajes. A história é – em íntima afinidade com a vida e com o devir – a realização da cultura possível."*³⁵

Esta sua obra monumental pretende ser realmente uma filosofia da história, encerrando um profundo significado da sua predeterminação através do percurso histórico das fases de uma cultura. Para isso, urge determinar o sentido de cultura, identificar a sua alma, mostrar as relações com a vida, com a natureza, com o intelecto, bem como conhecer as formas históricas da sua manifestação, ou seja, a expressão visível e o signo (alma) feita forma. Restava vislumbrar aquela cultura que até à época de Spengler simbolizaria a crise e que desembocaria na imagem da pós-Modernidade. Estamos, pois, no centro da concepção spengleriana, no cruzamento do apolíneo e do fáustico, como sublinha Spengler na obra já citada:

³⁵ *Ibidem*, I, p.118.

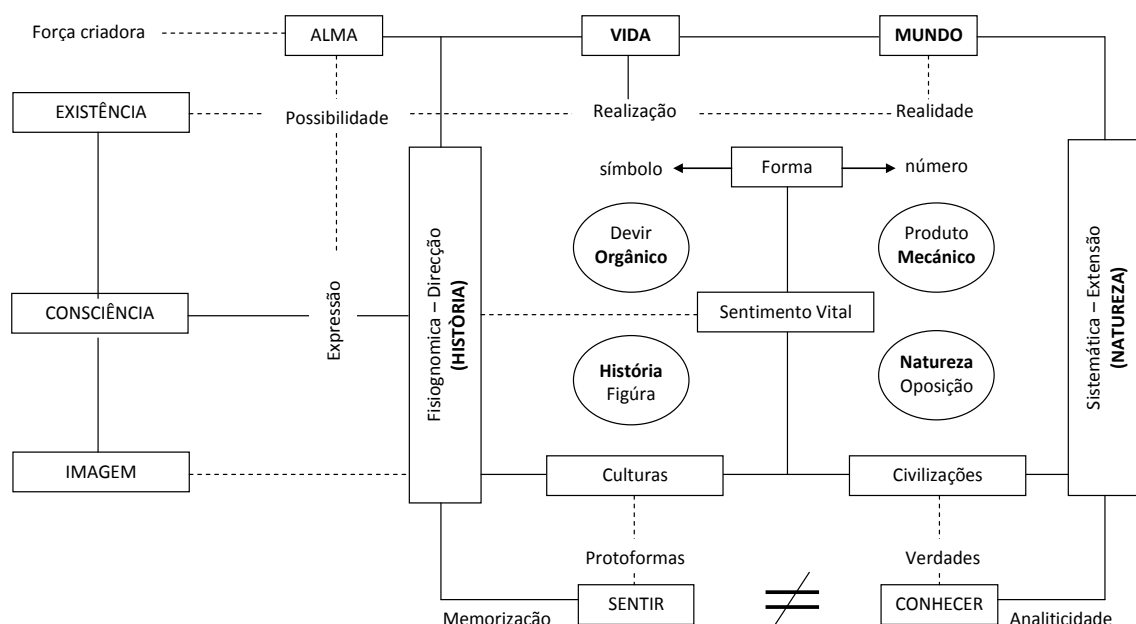
“Darei o qualificativo de apolíneo à alma da cultura antiga, que elegeu como tipo ideal da extensão o corpo singular, presente e sensível (...) Face a ela coloco a alma fáustica, cujo símbolo primário é o espaço puro, sem limites, e cujo corpo é a cultura ocidental, que começa a florescer nas planícies nórdicas, entre o Elba e o Tejo (...) Apolínea é a estátua do homem desnudado; fáustico é a arte da fuga (...)”³⁶

Apela-se a *Fausto* que simboliza a cultura Ocidental, sombria e decadente, e a Apolo luminoso, que representa a vida e a criação. Fausto simboliza e representa, agora, a morte e a petrificação. Segundo o seu destino, torna-se impossível deter a Decadência. A sombra fáustica apressa e precipita irreversivelmente o fim de tudo, num terrível abismo à maneira de um qualquer ‘*apeiron*’. Para ele, vivemos uma fase dramática, caracterizada pelo envelhecimento espiritual e petrificação. Vivemos perdidos e desconsolados, sem finalidade, no ciclo de uma ‘Civilização’ decadente, cujos alicerces perderam todo o fulgor de uma cultura, pois como ele mesmo afirma, *‘a época actual é uma fase civilizada, não uma fase culta.’*

Não sabemos como nem quando, mas sentimos o mal-estar, a iminência do fim, nessa terrível imagem do fantasma vazio da pós-Modernidade, nos tempos hodiernos. Efectivamente, a pura imagem histórica é apenas visível para quem a consegue apreender internamente, como forma e símbolo, a qual se reproduz como imagem.

Tal como foi amplamente sublinhado, há uma extraordinária diferença entre viver uma coisa (sentir), enquanto certeza imediata dada através de um golpe de vista, no sentido da ‘*fantasia exacta sensível*’ goethiana, e os resultados a que se chega através da experiência intelectual e da técnica experimental (conhecer). Trata-se aqui, mais uma vez, de abstrair o ‘conhecimento’, radicando-nos no primado da comparação, da imagem e do símbolo, tal como a imagem seguinte manifesta:

³⁶ *Ibidem*, p. 275.



O ‘produzir-se’ é objecto de uma vivência, de uma apreensão profunda e inefável da sua forma e símbolo. Nós encontramos-nos, na actualidade, diante das questões fundamentais de toda a história, que é civilização, concebida como sequência lógica, plenitude e caducidade de uma cultura, porque cada cultura tem a sua civilização própria, a sua expressão e o seu tempo próprios. Tomam-se aqui essas palavras num sentido periódico, com expressões de uma orgânica sucessão, estrita e necessária.

Por seu turno, a filosofia da história de Sorokin, estruturalmente semelhante à do filósofo alemão. O modelo histórico sugerido por Sorokin, similar ao do pensador alemão, não é, ainda assim, talvez tão cinzento como o que foi sugerido por Oswald Spengler. Num estudo comparativo de civilizações, Sorokin conclui que as sociedades estão sujeitas a padrões de mudança cíclicos e irregulares, de dimensão secular, vivendo-se no séc. XX uma fase de decadência.

Para Sorokin, as fases de declínio são marcadas pela afirmação de posições extremistas, surgindo entidades que entram no caminho da violência e do crime, e outras que se dedicam ao altruísmo e se auto-sacrificam de forma impossível de encontrar em outras fases.

Sorokin rejeita, porém, a noção dos ‘ciclos de vida orgânicos’ das culturas. Para si, estas não passam por estados sucessivos. No entanto Sorokin também rejeita com o mesmo vigor, as ideias veiculadas pelos optimistas racionalistas que acreditam na melhoria das condições de vida da humanidade, ou, por outras palavras, no ‘progresso’, o qual estaria automaticamente garantido, quer a curto quer a longo prazo.

Sorokin afirmava que a ideologia racionalista tinha surgido na sua forma específica e actual, durante a segunda metade do século XIX, sendo uma daquelas ‘bolas de sabão’ com que a Europa vitoriana, satisfeita de si mesma, gostava de divertir-se. Para ele, o futuro a longo prazo encerraria, todavia, imensas possibilidades. A dificuldade, para os que vivem no nosso tempo, seria compreender o imediato, como é óbvio.

Sorokin escreveu que as culturas civilizadas não entram por si mesmas em declínio, mas antes *oscilam* entre diversas fases culturais. A primeira destas é, segundo ele, a *fase ideacional*. A segunda é a *fase sensorial*. A terceira fase é uma mistura equilibrada das duas primeiras, que Sorokin denomina *idealística*, ou mista. Estas fases duram algumas centenas de anos, período durante o qual uma perspectiva cultural única e totalmente integrada, ou um ‘*super-sistema*’ para usar o termo de Sorokin, chega a dominar as artes, a literatura, a música, a filosofia, a religião, as ciências, o modo de governo, etc. É preciso compreender que no sistema de Sorokin, as formas ideacionais e sensoriais da cultura estão em oposição radical uma com a outra, o mesmo é dizer há como que uma antinomia entre espírito e matéria.

A fase ideacional tem um exemplo paradigmático no tipo de cultura que se encontrava na Europa ocidental na Idade Média ou no Império bizantino, ou ainda na Rússia anterior a Pedro, o Grande. Esta fase caracteriza-se por uma visão da realidade que colocava em primeiro lugar as verdades espirituais. Isso não significaria, seguramente, que os homens que vivem na época dominada por uma cultura ideacional, se desinteressassem totalmente das coisas materiais, que não comprem nem vendam ou acumulem riqueza.

Sorokin quer dizer, mais simplesmente, que a maior parte dos homens, numa tal sociedade, tomam a *realidade espiritual* como a preocupação dominante da sua existência. Sorokin escreve também que a maioria dos homens, nestas fases, não fogem necessariamente do mundo, mas esforçam-se para o conduzir a Deus, quer dizer, em transformar o mundo e o reformar de acordo com os valores ideacionais ou espirituais, o Bem, portanto. A cultura ideacional é fortemente ascética, tal como é espiritualizada, o que implica que o seu modo de pensar facilite o auto-controlo humano.

A segunda fase é chamada ‘*sensorial*’, sendo esta a fase que atravessa a civilização europeia nos cinco ou seis últimos séculos, segundo Sorokin. Contrastando com a cultura ideacional, a cultura sensorial toma a realização das necessidades físicas (princípio hedonista), como a finalidade da existência.

Relembrando Sorokin, este tipo de cultura não vê a realidade senão pelo que nela se apresenta aos órgãos dos sentidos. Este tipo de cultura não procura nenhuma realidade transcendental, ou seja espiritual, e não acredita em nenhuma realidade desta natureza numérica. Por conseguinte, do ponto de vista de toda a cultura ‘sensorial’, qualquer ideia legitimadora de verdade ou norma ético-moral – religião ou movimentos espirituais – não podem aparecer senão como absurdos e superstições vazios de significação.

No decurso de uma era sensorial, mesmo as personalidades que têm crenças espirituais procuram adaptar os deveres induzidos pela espiritualidade às suas necessidades e desejos materiais, e não o contrário. Enquanto uma cultura de tipo ideacional se esforça por ajudar o homem a controlar-se, como já se disse, a mentalidade sensorial leva ao domínio técnico do homem sobre o mundo exterior. Mostra-se claramente assim, que a fase sensorial abre um espaço onde o materialismo e o mercantilismo triunfam. Mais ainda, enquanto a sociedade ideacional é intrinsecamente conservadora e favorece a permanência, procurando estabelecer um sistema de normas e valores imutável e absoluto, qualquer sociedade sensorial se compraz em proceder a mudanças constantes. O seu sistema de valores tende a ser simplesmente utilitário e pragmático, como é próprio de uma sociedade submetida a fluxos constantes. Uma imagem manifestamente actual, nos dias que correm!

Resumindo a distinção entre estas duas formas (ideacionais e sensoriais) da cultura, Sorokin observa que o homem inserido numa cultura ideacional espiritualiza o que lhe é exterior, mesmo o mundo inorgânico, enquanto o homem inserido numa cultura sensorial, tende inevitavelmente a mecanizar e materializar tudo, até o seu próprio eu espiritual e imaterial (a alma spengleriana). Daqui vemos interessantes conexões com a substância spengleriana de *A Decadência do Ocidente* e de *O Homem e a Técnica*.

Aproximando-se o fim da era sensorial (pós-Modernidade), segundo a teoria enunciada por Sorokin, a civilização entra num período de transição, no qual tudo o que representa a cultura sensorial entra num estado avançado de decadência (*‘Cultura Fáustica’*, segundo Spengler). Sorokin adianta o raciocínio seguinte: a sociedade moderna está numa fase de *transição*, situando-se entre o fim de uma época e o começo de outra, enquanto os fundamentos e as estruturas do nosso sistema cultural de valores entram em decomposição (a cultura subjectiva). Uma ideia que também é projectiva às reflexões sobre a natureza da época pós-Moderna, feitas por um Lyotard, por exemplo!

As pessoas não estão já convencidas, observa ele, que os amanhãs serão ‘maiores e melhores’, as pessoas já não acreditam na marcha do progresso infinito, levando-as a investirem num processo de hiper individualização, como dirá mais tarde Lipovetsky. A sociedade ‘sensorial’ desintegra-se, e os sintomas dessa deliquescência são inúmeros, como o atesta por exemplo a tendência para o consumo exacerbado e para o culto de si e da esfera privada, em que cada vez mais se reduz os deveres e se consagram os direitos.

Por outro lado, o espírito que se desprende da arte, da música e da literatura contemporâneas, concentra-se, hoje, no que é banal e vulgar. Predomina a grande época das massas (*a ‘época da quarta classe’*, como lhe chamou Oswald Spengler), e também como aceitaria Ortega y Gasset, porque não há ‘homens fortes’ e ideais vivos para o inspirar.

Inúmeros problemas nos tocam, na actualidade. Os princípios da ética, da educação e do direito descredibilizam-se sob os nossos olhos, lançando-nos numa terrível confusão mental e moral, os políticos e os magistrados confundem-se e contradizem-se tal como os aglomerados das enormes massas humanas, todos eles perdendo a capacidade de distinguir claramente entre o bem e o mal, o justo e o injusto, entre as coisas que reforçam os laços vinculativos que mantêm a sociedade em harmonia e segurança e, por outro lado, as coisas que contribuem para a sua dissolução.

Os sistemas de educação encontram-se destituídos de valor e sentido, incapazes de transmitir a herança cultural e até mesmo de alfabetizar correctamente os jovens, tal a inflação de programas, estratégias e métodos difundidos, métodos esses muito mais direccionados à cópia de uma ciência positiva da natureza, do que à procura verdadeira de valores humanistas e formativos. A crise demográfica é um facto indesmentível, o que pode ocasionar (ou já manifesta?) uma impossibilidade de renovação geracional e uma consequente perda de identidade nacional e pessoal.

Esta ‘descida de nível’ é um facto indesmentível, e que para muitos anuncia a síndrome civilizacional do não-pensamento, ou do pensamento Único, e de uma rejeição do ‘recolhimento’, essenciais à formação e criação de valores e ideais.

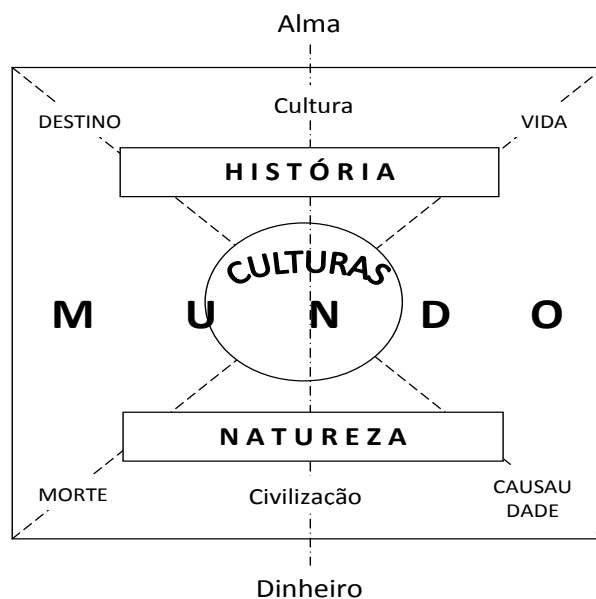
Naturalmente, numa sociedade onde tudo vai e vem, e onde nada é estável nem sólido, as crises acumulam-se, atingindo tudo e todos. Tal como Spengler e Ortega, Sorokin era um adversário feroz do comunismo; desconfiava de todas as ideologias (que considerava como *‘esquematisações sobranceiras’* ou *‘mutilações mentais’*), e ficava aterrado constatando a putrefacção moral (corrupção) que via expandir-se tão rapidamente na sociedade. Não será surpresa verificar que Sorokin, em tempos apontado como o filósofo

da história e o sociólogo mais publicado no mundo, tenha sido lançado no esquecimento desde os anos sessenta, desprezado pelos arautos do situacionismo contemporâneo, aliás tal como tem acontecido com o próprio Oswald Spengler, cuja divulgação das suas obras tem sido extremamente escassa, para não dizer nula. Temos justamente o exemplo bem claro de Portugal, onde a única obra spengleriana actualmente traduzida, tem sido apenas *O Homem e a Técnica*. Relativamente a *A Decadência do Ocidente*, a mesma já não se encontra traduzida no mercado nacional, desde a década de oitenta, só se encontrando no mercado livreiro espanhol!

Para Oswald Spengler, a história é um eterno devir, um eterno futuro e a civilização é acima de tudo, esterilidade e tensão. A civilização é o destino inexorável de toda cultura, que representa o cume onde se encontram as soluções, os últimos e os mais difíceis problemas da morfologia histórica. A Civilização é o extremo, o estado mais artificial a que pode chegar uma espécie superior de homens, uma espécie de recta final do tempo e da história, transformada num eterno pretérito. Numa palavra, é subsequente à acção criadora, como o já criado, o já feito, à vida e à morte: a evolução é tomada como anquilosamento do campo e da infância das almas.

A urbe mundial, onde não vive exactamente um povo mas uma massa desordenada, torna-se petrificada e mortal, tomada na expansão impessoal e abstracta do imperativo inorgânico do Dinheiro: é como que um fim irrevogável a que se chega sempre de novo, traduzindo uma necessidade absoluta.³⁷ A decrepitude espiritual é realmente sinónimo de anquilosamento ou destino inevitável, daí derivando uma clara e notória oposição entre a história e a natureza.

³⁷ São extremamente claras as palavras de Spengler, quando relembra o carácter negativo da implosão das massas, imagem da deterioração cultural e que prenunciava a queda: "*A massa é o absolutamente informe; persegue com o seu ódio toda a espécie de forma, toda a distinção de níveis, a posse ordenada, o saber ordenado (...) A massa é o terminus, é o nada radical.*" (*Ibidem*, II, p. 441).



Fazendo um paralelo sinóptico entre os pensadores germânico e espanhol, creio que a Spengler faltou apenas a dimensão humanizante e personalista, que sobeja em Ortega, por exemplo. O sistema spengleriano acaba por ser um tanto ou quanto impessoal, 'biologista' e frio, porque se considera auto-suficiente e sobredeterminado. É como que, se na contemplação de um automóvel, brilhasse apenas como objecto de contemplação a potência do seu motor, mas não a perspicácia dos seus olhos. Um poder superior faz do indivíduo um apêndice obscuro. Todos cumprem – de modo consciente ou inconsciente, desejem ou não – um papel predeterminado.

Para Spengler, apenas as culturas são indivíduos, e boa parte do fascínio de *A Decadência do Ocidente* parece ter nascido dessa condição inelutável, em que a inevitável necessidade (destino) leva a melhor sobre os ideais utópicos de acção, liberdade, esperança e desejo.

Deste modo, e a seu ver, a Cultura moderna acha (va-se) a caminho da plenitude imperialista da expansão – a cultura da América e da Europa Ocidental (Faustica) – e estava condenada ao fracasso, direccionada para a civilização pura e para a decrepitude espiritual, enquanto processo histórico de gradual dissolução de formas já mortas, que se tornarariam inorgânicas. Por ela se nos mostra a História desta civilização tecnológica, mediatizada por um conjunto de consequências derivadas do segundo princípio da termodinâmica, através do qual as energias cinética, eléctrica ou química acabarão por regressar, no ciclo do tempo, a uma espécie de *apeiron* originário, onde tudo se dissolverá.

A partir da captação fundamental dos factores históricos nas diferentes sociedades, que constituíam entre si analogias estruturais, Spengler empreende numa base intuitiva, ou

seja, pela **apreensão fisionómica**, o carácter de irrevogabilidade do declínio ocidental e fáustico, sob o imperativo de dominação. A Técnica teria sido a causa primeira dessa decadência. Com a proliferação do seu dogma e domínio uniformizantes, criou uma cisão do Homem com a Natureza, tornando-se aquele, o seu senhor, instrumentalizando-a num misto de egoísmo e violência sendo por conseguinte notório que *‘a paixão fáustica mudou a face da superfície terrestre’*, tal como assinala em *A Decadência do Ocidente*:

*“A tendência fundamental do homem civilizado para a rapidez, mobilidade e acção de massas reuniu-se finalmente no mundo euro-americano com a vontade fáustica de domínio sobre a natureza (...)”*³⁸

Na realidade, a técnica é tão antiga como o próprio Homem. A primeira fase a que Spengler chama **pré-técnica**, remonta ao período áureo da actividade manual. Há como que uma primeira acção reflexiva ligada à sua natural força física, a qual lhe permite criar o utensílio, libertando-o do orgânico (a chamada *‘táctica vital’*).

Dispondo de um considerável avanço e autonomia face aos outros animais (herbívoros), o Homem constitui-se como um ser ofensivo tendo como sua presa o Mundo. A astúcia activa e a intencionalidade dos seus actos, confere-lhe uma significativa vantagem sobre os seus adversários, já que estes não ultrapassavam o *‘hic et nunc’* da dissimulação natural. Considera o pensador germânico que para se compreender o essencial desta *‘táctica vital’*, se deve ultrapassar o âmbito da vida do homem, atingindo a esfera animal. Neste contexto, para Spengler a técnica é como forma de manipulação e *‘astúcia’* (vontade de poder) impostas à natureza. Relembrem-se as palavras do próprio Spengler, em *O Homem e a Técnica*.³⁹

Da mesma forma vai a interpretação orteguiana inserta em *Meditaciones de la técnica y otros ensayos sobre Ciencia y Filosofía*, mudando apenas o nome, já que efectivamente Ortega y Gasset chama a este primeiro estágio, *‘a técnica do acaso’* (*‘azar’*), pelo facto de nesta fase, a fabricação dos instrumentos não se diferenciar dos seus actos naturais:

*‘en el manejo constante e indeliberado de las cosas circundantes se produce e pronto, por puro azar, una situación que da un resultado nuevo y útil’.*⁴⁰

³⁸ *Ibidem*, II, p. 518.

³⁹ “O Homem, esse animal predador (vontade-de-obter-mais-poder), obstina-se, consciente e sistematicamente, em aumentar a sua superioridade, muito para além das suas limitadas forças físicas.” (*Idem*, 1990, p. 83).

⁴⁰ ORTEGA, 1995, p. 76.

Todavia, em Ortega, o pensamento humano é simbólico, isto é, interpõe sempre entre os objectos percebidos e a mente, um símbolo.

A segunda fase, a que Spengler apelida ‘linguagem’, constitui, porque potência libertadora, um corte radical com o seu passado⁴¹. É que o Homem passa, de ser solidário e imprevisível, a ser colectivo e organizado e lógico.

A acção colectiva combinada, ou ‘*emprendimento*’, nascida do diálogo e troca de informações com os outros homens, permitiu-lhe um domínio mais consistente do mundo (mão + arma = pensamento). Tendo em conta o carácter essencialmente predador do homem, diferentes das plantas e dos herbívoros, a vida dos predadores consiste em matar e a sua vida é agressiva, cruel, dura e mesmo destruidora. Porque o homem predador, impõe o seu poder sobre a vítima, isto confere-lhe autonomia em relação aos outros. A cultura humana emerge da busca desse lado insatisfeito, expansivo e predador em dominar o mundo circundante como uma presa que lhe aparece de frente. Há, então, como que uma fatalidade e tragicidade entre a natureza exterior (presa) e a interior (predador), que vai conferir ao homem uma espécie de ‘terceira natureza’ – o **domínio**.

Em Ortega y Gasset, esta fase era designada como ‘*técnica do artesanato*’, em que esses actos são ensinados de geração em geração, em que surgem certos homens dotados de habilidade:

*‘(la máquina) es el primer instrumento que actúa por sí mismo y por sí mismo produce el objeto (...) La técnica deja de ser lo que hasta entonces había sido, manipulación, maniobra, y se convierte sensu stricto en fabricación.’*⁴²

A necessidade de estabilidade e familiaridade com a marcha regular do mundo, criou-lhe um impulso prático de ‘racionalização’.

A terceira fase, a **maquinista**, tem como raízes a transição de uma cultura agrícola ou aldeã assente em factores geo-morfológicos para outra, simbolizada na vida urbana das cidades industrializadas, germe da dissolução e fragmentação contemporâneas. Os ideais de utilitarismo, ociosidade e hedonismo, servidos pela abstracta potência que é o *dinheiro*, constituíram-se como o pilar e objectivo da cultura técnica e mecanicista, divorciada da mãe-terra, através da qual se visava sugar as forças inorgânicas para as dominar e canalizar

⁴¹ SPENGLER, 1990, p. 66.

⁴² ORTEGA, 1995, p. 81.

para o trabalho. Este carácter oco e vazio da era da técnica, é sublinhado igualmente por Ortega.⁴³

A técnica tornou-se, depois, como afirma Spengler na sua obra nuclear, o gerador de matéria, luxo e riqueza, numa lógica permanente de *panem et circensis*:

“A tensão intelectual não conhece mais que uma só forma – a forma urbana de recreio: a recreação, a distração.”⁴⁴

A imagem fáustica da tecnologia moderna é, assim, uma componente central da antropologia filosófica do ser humano que Spengler defendeu, e da especulação histórica que a acompanhou. Ambas podem ser sintetizadas na ideia de que o ser humano é o único animal de rapina que tem a capacidade de escolher e preparar a sua arma para combater a natureza, e, simultaneamente, os outros membros da sua espécie. O Homem seria a projecção de uma insaciável vontade de poder, absolutamente natural.

A pedra de toque para compreender o ser humano reside, para Oswald Spengler, na tecnologia, sendo o resultado directo do seu antagonismo com a natureza. A história da progressão deste conflito, é a história da conversão da vida humana em acção transformadora de carácter intencional, de acordo com o autor alemão. Por isso, considera ser a cultura fáustica, essencialmente uma cultura de *vontade*.

Spengler concede uma importância fulcral á interacção entre a intencionalidade da acção humana e a concepção da mão como artefacto, defendendo que é menos na fabricação dos objectos ou das armas que essa acção se concretiza, e mais no seu manejo e na luta. Dito de outro modo, a acção é fruto de um sentimento cósmico de produção, que se converte numa filosofia de trabalho. A mão torna-se, então, a arma do ser humano contra a própria natureza.

É a partir do Iluminismo que na imagem do mundo, a máquina começa a substituir verdadeiramente o ‘Criador’, por uma espécie de *perpetuum mobile* racional de domínio. A física torna-se a escrava da vontade técnica de poder. Agora, já não se vive, conhece-se. No século XIX triunfará a fase maquinista que uniformiza a realidade através da indústria, produzindo-se o carácter quantificativo de ‘*cultura objectiva*’, ao sabor do apito da fábrica, do barulho do motor e do chiar dos pneus. Nela, o industrialismo foi visto como o actor que

⁴³ “De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca – como la lógica más formalista – es incapaz de determinar el contenido de la vida.” (Ibidem, pp. 83 e 84).

⁴⁴ SPENGLER, 1973, p. 127.

triunhou sobre a agricultura pré-mecanizada, trazendo, em consequência, um futuro sorridente, radioso, pleno de tecnologias mais poderosas, cidades maiores, transportes mais rápidos, educação das massas, melhores salários, etc

Esta fase nasce sob o signo da vontade e torna-se o imperativo de um progresso que se opõe ao mundo natural, impondo um projecto de formas inertes e petrificadas, que prenunciam um destino de decadência. A máquina convertia-se agora num deus, cujo templo era a fábrica e a sua imagem de marca, a chaminé. A máquina-ferramenta torna-se o culto universal, origem da nossa concepção material de felicidade e auto-realização, conforme a ideia de Segunda Vaga toffleriana, em *A Terceira Vaga*:

“A Segunda Vaga conduziu a tecnologia a um nível totalmente novo. Criou gigantescas máquinas electromecânicas, peças móveis, correias, tubos, mancais e parafusos - tudo a fazer uma grande barulheira. E estas novas máquinas não se limitavam a aumentar a força muscular. A civilização industrial deu à tecnologia órgãos sensoriais, criou máquinas que podiam ouvir, ver e tocar com maior exactidão e precisão do que seres humanos. Deu à tecnologia um útero ao inventar máquinas destinadas a dar nascimento a outras máquinas numa progressão infinita - isto é, máquinas-ferramentas (...)”⁴⁵

Com o fim de alimentar esta máquina ou este ‘exército-tecnomaquinista’, o Ocidente impulsionou a delapidação da natureza em todas as partes do globo, tornando-se a técnica um monstro indomável que ameaça vencer o próprio homem e conduzir a sua cultura para um suicídio gigantesco. O princípio (fictício) do progresso, assentava na ideia que se tinha da Natureza como objecto a ser explorado, pondo em causa a ecologia natural e circundante. O estrago é desmedido e irreparável, feito à cada vez mais frágil biosfera, à custa de um desejo de expansão e avidez crescentes.

Exemplos como as grandes quantidades de poluição lançadas para a atmosfera, ou a desflorestação contínua ou os fogos postos, são paradigmáticos no modo como o Homem Industrialista encara o progresso. Esta fase ou ‘vaga’, era sinónimo de felicidade, optimismo e conquista. Os meios (progresso) justificavam, assim, os fins (degradação da natureza e exploração infinita de recursos).

A guerra contra a Natureza, a importância da evolução e o princípio fáustico do progresso, funcionaram, sem dúvida nenhuma, como as munições ideológicas da cultura industrialista, para explicarem, com propensão materialista, e justificarem quantitativa e de

⁴⁵ TOFFLER, 1984, p.30.

modo economicamente calculista, a realidade. Abre-se, deste modo, as portas à racionalidade instrumental.

Na esteira do labor intelectual spengleriano e da Cultura de Weimar, época fértil em termos de criação mas a anunciar, simultaneamente, um futuro sombrio em termos políticos (advento de uma época de barbárie apelidada nacional-socialismo), o trabalho assertivo dos intelectuais alemães no campo da literatura, entre 1906 e 1923, como Karl Kraus, Alfred Döblin ou Ernst Junger, vieram mostrar e reforçar a crise ético-social da sociedade moderna, burguesa e tradicional, o sentimento de decadência inelutável do imperialismo germânico, e a própria crise da civilização Fáustica.

O declínio da República de Weimar começou com o colapso da bolsa de Nova Iorque e a crise económica mundial de 1929. A história dos anos seguintes foi marcada pela ascensão, nas eleições de 1930, dos ultranacionalistas (nacional-socialistas) e dos marxistas (comunistas pró-soviéticos). No seu radicalismo comum, ambos se aproveitaram do desemprego (que atingia quase os quatro milhões e meio de pessoas em 1930) e da miséria geral. Em 1931, a crise levou à quebra dos bancos e em 1932 a situação agravou-se ainda mais com o número de desempregados a ascender aos quase seis milhões.

O expressionismo precursor desta eminente crise intelectual e política alemã, que desembocou na Segunda Guerra Mundial, nascida ainda no final do século XIX, é mais do que a ideia de um simples movimento de arte, é antes de mais nada uma negação do mundo tradicional (moderno). Trata-se da oposição a uma sociedade imersa no desolador cenário do industrialismo e do racionalismo modernos, pregadores do trabalho mecânico. O seu aparecimento contribuiu para reflectir posições contrárias a esse positivismo moderno e à rotina mecânica, através de obras que combatiam a razão com a fantasia e a imaginação. Nelas se podiam expressar um afrontamento com o real, a prioridade do *eu* e sua visão pessoal do mundo.

Influenciados pela filosofia de Nietzsche e pela teoria do inconsciente de Freud, os artistas e escritores alemães do início do século XX, fizeram a arte ultrapassar os limites da realidade, tornando-se expressão pura da subjectividade psicológica e emocional. A metrópole representava a artificialidade, a predominância e onipotência vitoriosas da época democrática. A arte expressionista ficou geralmente marcada por ideias, imagens e visões de declínio, decadência, guerra e depressão. Todavia, e por outro lado, surgiram no horizonte, focos de esperança, revelação e felicidade numa revolução humanista vindoura.

Dever-se-á dizer que é notória uma crise global da sociedade e do mundo, tradicionais, e essa realidade bem como a decadência dos seus valores e perspectivas sobre o mundo, conduz muitos dos artistas e pensadores alemães a um irracionalismo que se materializava no culto de um ‘eu solitário’, e numa centração subjectiva e monomaniaca. Diante disso, a subjectividade característica do movimento não se dá apenas no plano pessoal: o individual cede em favor de uma concepção do humano como entidade universal.

A criatividade febril que roça o patológico, a intensidade da emoção e o sentimento de desespero são sintomas de uma Europa em frangalhos que, devastada pela I Guerra Mundial, grita das profundezas da sua alma protestando contra alvos precisos (o mundo tecnológico, a sociedade materialista, a engrenagem capitalista, e a mentalidade burguesa). A realidade da decadência ameaçadora, e os sentimentos de caos universal ou perda do vínculo à sociedade, consubstanciava-se no apego a uma ironia vincada, temperada por uma dose de ‘*serenidade resignada*’ de contemplação e espera, na linha seguida pela filosofia de Spengler.

Autores como Karl Kraus ou Alfred Döblin, que em certos aspectos fazem lembrar Ortega pelo sublinhar do relevo social e político do papel do jornalismo, em muitos casos fabricante de casos e meras fantasmagorias tecnológicas e discursivas, mostram com muita clareza as fronteiras entre o humanismo abstracto e o ideal patético do ‘novo homem’. Mais do que a desumanização dos laços interpessoais ou a preocupação obsessiva pelo dinheiro, bens e coisas, numa perspectiva eminentemente materialista e psicológica, dever-se-á considerar que esta nova realidade saída do mundo tradicional, era tão só e afinal de contas, um problema cultural e civilizacional. A falência do industrialismo, que estava a ocorrer quer a Ocidente, quer a Leste, era uma realidade indelmentável. A anatemização e o cultivo do carácter desumanizante do progresso técnico, transpostas sob forma de drama histórico, privilegiará em muitos autores a forma de reportagem ou documentário.

O drama krausista satírico e pacifista *Os Últimos dias da humanidade* escrito entre 1915/17 e 1919/20 e publicado em 1921, é disso um fiel exemplo. Sublinhava o moderno mercado da violência, cujo drama não se esgotava na guerra mas implicava a dura realidade da morte do herói, isto é, de toda a humanidade.

Ao longo de mais de duzentas cenas, Kraus mostra, projectivamente ao teatro documentário, como durante a I Grande Guerra, a estupidez, a maldade, a boçalidade e o carreirismo, levam a melhor sobre o espírito humanista. Auto-retratando-se na personagem

do *‘Eterno Descontente’* mostra-se impotente e assume-se pessimista em lutar contra a estupidez, a ignorância, a burocracia e a decadência social e moral do seu tempo, operando uma crítica social virulenta, enquanto crítica jornalística feita de denúncias certeiras acerca dos interesses dos mais fortes, do fingimento, do cinismo, dos *clichés* politicamente correctos.

Extravazando a objectividade e a transparência, toda a trama das notícias fabricadas e do instigar permanente da ‘meia-verdade’ e da deturpação e facciocismo informativo e noticioso em prol de critérios eminentemente económicos, são aqui amplamente equacionadas. Por isso mesmo isto torna-as extremamente actuais, especialmente hoje, se bem que limadas por uma cultura jornalística ‘democrática e profissional’, nitidamente pós-modernas e sujeitas a uma lógica comercial, concorrencial e sensacionalista, conforme o próprio Spengler já nos advertia.

Esta cultura jornalística, valha a verdade, nem sempre se disponibiliza para a denúncia assertiva do imperativo categórico dos interesses e dos tráficos de influência. Há como que uma tendência situacionista na *sociedade do espectáculo*, que arvora a velocidade do instante, a dramatização em excesso, a simplificação dos conteúdos eminentemente presentistas, os quais desqualificam o conteúdo (elaboração/construção), para amplificarem a forma (contacto/sobre-presença). Estes considerandos eram já, nesse princípio do século, uma amostra daquilo a que se chamaria a ‘cultura e a ética jornalísticas pós-Modernas’.

De resto, em *Crepúsculo do Dever*, Gilles Lipovetsky não deixa de se referir a esse rebaixamento ético das sociedades pós-Modernas enfatizadoras da técnica do espectáculo, hipermediatizado, quando afirma:

*“Uma forte tendência pressiona a informação (...) no sentido de ‘navegar’ numa vaga ininterrupta de imagens, de ‘frases feitas’, de entrevistas a quente com personalidades célebres ou anónimas, pobres em conteúdo mas ricas em efeito. Na ‘euforia do directo’, a informação (...) multiplica as imagens ‘em contínuo e em tempo real’, e isto qualquer que seja o seu sentido, sendo o mais importante, não tanto fazer compreender os acontecimentos, mas exhibi-los em instantâneo, estar permanentemente ligado a tudo o que se passa no mundo, criar um suspense de actualidade (...)”*⁴⁶

A título de mero exemplo recordaria aqui a passagem na íntegra da Cena 9 do Primeiro Acto de *Os últimos dias da Humanidade*. Nela, Kraus descreve a trama de sentimentos e imprecisões, feitas de medo, violência e coacções, de que a actriz Elfriede

⁴⁶ LIPOVETSKY, 2010, p. 267.

Ritter, ex-prisioneira e recém-chegada da Rússia, é alvo, quando assediada pelos reporteres da *Neue Freie Presse*, *Abendblatt* e *Morgenblatt*, Fuchsl, Feigl e Halbertsam, respectivamente.

Apesar de um pouco extensa, esta cena demonstra bem o complexo jogo de interesses pessoais, profissionais, políticos, bem como os alvos da própria ‘indústria da comunicação’ movida por valores tipicamente económicos, os quais nunca se compadecem com a autenticidade e o rigor da verdade:

“Os Três (todos ao mesmo tempo) – Ficou com marcas das nagaikas? Ora mostre! Precisamos de pormenores, de detalhes. Que nos diz dessa moscovitagem? Com que impressões ficou? De certeza que passou por coisas horríveis, ouça bem, de certeza absoluta!”

Fuchsl – Descreva como a trataram como uma prisioneira!

Feigl- Dê-me as impressões da sua estada para o Abendblatt!!

Halbertsam- Dê-nos o ambiente da viagem de regresso, para o Morgenblatt

E.Richter (fala com sotaque do Norte da Alemanha, sorridente- Meus senhores, agradeço o vosso solícito interesse, é verdadeiramente comovente que os meus queridos Vienenses continuem a ter tanta simpatia por mim. Agradeço-vos de todo o coração que tenham mesmo feito questão de vir pessoalmente. De bom grado deixaria o desfazer das malas para mais tarde, mas, por mais que queira, meus senhores, não tenho mais nada para dizer, a não ser que foi muito, muito interessante, que não me aconteceu absolutamente nada, bem, e que mais, que a viagem de regresso foi, é certo, demorada, mas de modo nenhum penosa e (com ar travesso) que estou contente por estar de novo na minha querida Viena.

Halbertsam- Interessante...com que então, uma viagem demorada, quer dizer que ela confirma...

Feigl- Penosa, disse ela...

Fuchsl- Esperem, o começo já o trago escrito da redacção...um momento... (escrevendo) Resgatada ao martírio do cativo russo, chega finalmente ao termo da demorada e penosa viagem, a artista chorou lágrimas de alegria ao lembrar-se de que estava de novo na sua querida cidade de Viena...

E.Ritter (ameaçando com o dedo) - Doutorzinho, ó doutorzinho, não foi isso que eu disse, pelo contrário, o que eu disse foi que não me podia queixar de nada, absolutamente de nada...

Fuchsl-Aba! (escrevendo) É com uma certa serenidade irónica que a artista olha hoje para tudo aquilo por que teve de passar.

E.Ritter- Mas, mas então...olhe que...nã doutor, estou indignada...

Fuchsl (escrevendo) - Mas depois, quando o visitante lhe aviva a memória, ela é de novo possuída pela indignação. Em palavras convulsas, a atriz descreve como lhe roubaram todas as possibilidades de se queixar da maneira como foi tratada.

E.Ritter- Mas, doutor, então que coisas são essas?... É que eu não posso dizer...

Fuchsl- Ela não pode dizer...

E.Ritter- Mas é verdade...eu não posso dizer...

Halbertsam- Ora, ora, nem faz ideia das coisas que se podem dizer! Minha cara amiga, veja bem, o público, está a entender, quer ter coisas para ler. Digo-lhe que pode dizer. Aqui sim, na Rússia talvez não, aqui graças a Deus que temos liberdade de expressão, não é como na Rússia, aqui Deus seja louvado que se pode dizer tudo, sobre a situação na Rússia! Algum jornal na Rússia se preocupou consigo como aqui? Ora aí está!

Feigl- Ritter-Seja razoável; acha que um bocadinho de publicidade a vai prejudicar, agora que se prepara para pisar outra vez o palco, ora pois!

E.Ritter- Mas, meus senhores...é que eu não posso...mas isso é puxado pelos cabelos...se tivessem visto...na rua ou nas repartições...se eu tivesse tido razões para a mínima das queixas, sobre maus tratos ou coisas assim, acham que me calava?

Fuchsl (escrevendo) - Ainda a tremer de agitação, Elfriede Ritter descreve como a população das ruas a arrastou pelos cabelos, como a mínima queixa foi maltratada nas repartições públicas e como foi forçada a manter o silêncio sobre tudo isto por que passou.

E.Ritter- Mas, doutor, está a gracejar? Pois se eu até lhe digo que os funcionários da polícia tentaram sempre vir ao encontro dos meus desejos, sempre que possível deram-me a mão, eu podia sair para onde quisesse, asseguro-lhe se me tivesse sentido um instantinho que fosse como prisioneira...

Fuchsl (escrevendo) - A artista conta que, ao fazer uma vez a tentativa de sair de casa, num instantinho lhe vieram polícias ao encontro, agarraram-na pela mão e arrastaram-na para casa, de modo que levou literalmente uma vida de prisioneira...

E.Ritter- Agora fizeram-me zangar a sério...não é verdade meus senhores, protesto...

Fuchsl (escrevendo) - Ela fica zangadíssima quando as recordações das coisas por que passou, dos seus protestos inúteis...

E.Ritter- Não é verdade, meus senhores!

Fuchsl (erguendo os olhos do papel) - Não é...verdade? Não é verdade o quê, se eu estou a transcrever todas as suas palavras?

Feigl- Nós queremos pôr no jornal, e não é verdade?

Halbertsam- Sabe, isto é coisa que nunca me aconteceu. Curioso!

Feigl- Ainda é capaz por nos mandar um desmentido!

Fuchsl- Veja lá, não se ponha com histórias, olhe que ainda se prejudica!

Feigl- Não dê cabo da sua vida!

Halbertsam- Quando é que lhe voltam a dar um papel? eu contar isto ao director, quem fica com o papel da Margarida é a Berger, aí não se não fica!

Feigl- Então é assim que agradece, quando o Fuchs a tratou sempre tão bem? Olhe que não faz ideia do que o Fuchs é capaz! Se ele souber disto, vai ver o que lhe acontece na próxima estreia!

Halbertsam- O Wolf, assim como assim, tem-lhe um certo pó, desde aquela vez em que a senhora teve um papel na peça dele, é bom que saiba, além disso o Wolf é muito contra a Rússia, se agora ainda lhe for chegar aos ouvidos que a senhora não tem razões de queixa em relação à Rússia...escreve logo uma crítica que a põe de rastos!

Fuchsl- Isso não é nada, e o Low? Não se meta com o Low, uma actriz tem de se acomodar e pronto!

Feigl- Por outro lado, posso-lhe revelar que lhe traria vantagens colossais, não só junto do público, mas até da própria imprensa, se tivesse sido maltratada na Rússia...

Halbertsam- Pense bem no assunto. A senhora veio de Berlim e não demorou a adaptar-se ao nosso ambiente. Aqui tudo lhe correu sempre bem, foi de braços abertos que...

Fuchsl- Só lhe posso dizer que com coisas assim não se brinca. Uma pessoa ter estado na Rússia e não ter nada que contar dos sofrimentos por que passou, é ridículo, uma artista de primeira classe! É o que lhe digo, para si é uma questão de vida ou de morte!

E.Ritter (suplicante) - Mas...mas...mas...senhor redactor...é que eu...julguei caro doutor...por favor, por favor, caro doutor...eu só quis...dizer a verdade...desculpe...desculpe por favor...

Freigl (furioso) - A verdade, diz a senhora? Quer dizer que nós estamos a mentir?

E.Ritter- Quer dizer...perdão...é que eu...julguei que era a verdade...mas se...meus caros senhores...os senhores julgam...que...a verdade não é essa...os senhores é que são jornalistas...os senhores...é que...devem...entender melhor como as coisas são. Sabem...como

mulher também não tenho bem a...perspectiva correcta, não é? Meus Deus...os senhores compreendem...é que estamos em guerra...a gente está tão cheia de medo...fica-se tão contente quando se escapa sã e salva de território inimigo...

Halberstam- Ora está aver como se vai recordando a pouco e pouco...

E.Ritter- Ah, pois claro, doutorzinho...Sabe, o primeiro transporte de alegria por estar de novo na vossa amada Viena...vê-se logo em tons mais rosados tudo aquilo por que se passou, só por um instantinho, é claro...mas depois...vem logo outra vez a cólera e a amargura...

Halbertsam- Ora então, está a ver, desde o primeiro momento que sabemos que a senhora...

Fuchsl (escreve) - A artista ainda hoje se sente dominada pela cólera e pela amargura quando se lembra dos tormentos que sofreu e mal o primeiro transporte de alegria por se encontrar de novo na metrópole deu lugar às recordações penosas... (voltando-se para ela) Então, isto agora é verdade?

E.Ritter- Sim, meus senhores, é a verdade...sabem, eu estava ainda tanto sob a impressão...fica-se tão amedrontada, tão...

Fuchsl- Espere... (escrevendo) Ainda dominada pelo medo, ela não ousa falar das coisas. Na terra da liberdade, cede ainda temporariamente à sugestão de se encontrar na Rússia, lá onde foi forçada a sentir de modo tão ignominoso a renúncia aos direitos da pessoa, à livre opinião e à livre expressão do pensamento. (Voltando-se para ela.) Então, isto agora é verdade?

E.Ritter— Oh, doutor, a maneira como o senhor capta os meus sentimentos mais secretos...

Fuchsl- Ora está a ver?

Halbertsam- Muito bem, ela admite que sofreu...

Feigl- Ela padeceu!

Fuchsl- Qual padeceu? Autênticas torturas foi o que ela passou!

Halbertsam- Bem, de que mais é que precisamos, vamos embora, não estamos aqui para nos divertirmos...

Fuchsl- Está claro, o fim escrevo-o na redacção. Bem...então não temos que recear um desmentido? Era o que mais nos faltava!

E.Ritter- Mas que ideia, doutor !... Foi mesmo charmant, terem-me vindo visitar. Voltem quando quiserem... Adeus, adeus. (Chamando) Grete! Gre-te!

Feigl- Não há dúvida que ela é uma pessoa atilada. Fique com Deus, menina. (À saída, para os outros) Passou por coisas inimagináveis e não tem coragem para contar às pessoas... como é que hei-de fazer?

*(Elfriede Ritter deixa-se cair numa cadeira e levanta-se a seguir, para desfazer as malas)”*⁴⁷

Esta cena é paradigmática daquilo a que hodiernamente assistimos nos meios jornalísticos: a substituição dos factos na sua mais plena autenticidade (realidade), pela interpretação interesseira, diria mesmo *sensacionalista*, daquilo que pode ‘vender’, ter sucesso, ser objecto de lucro e performatividade empresarial (neste caso, através das tiragens). Tudo isto é hiper-realidade... a velha questão do interesse a sobrepor-se à realidade dos factos, afinal! O mediatismo e a espectacularização dos factos, muitas vezes distorcidos e/ou ocultados, ditam as suas leis!

Na verdade, os princípios da informação jornalística da novidade, clareza, brevidade e fundamentalmente, de descontinuidade entre os factos, potencia a reprodução técnica do *fait divers*, quotidianamente exposto em fotografias ou imagens continuamente reprodutíveis. Esta reprodutibilidade é feita em tons de imediatidade e espectacularidade, sendo muito ricas em efeito e *suspense*! A linearidade e a autenticidade espaço-temporal, dilui-se permanentemente numa sucessão de desconexões de factos, imagens e planos, habilmente tornados no seio das nossas vidas e claramente manipulatórias.

O valor cultural torna-se afinal, valor de mercadoria, simples elemento acessório ou peça de engrenagem da estrutura social, ou seja, pelo regime consumista globalizado e hiper-mediatizado – o ‘*consumo-mundo*’ tentacular de contornos nitidamente sensacionalistas, como afirmaria mais tarde, criticamente, Lipovetsky em *A Cultura-Mundo*:

*“Para além disto, num contexto de concorrência encarniçada entre os media, o sucesso do fenómeno favoreceu o aparecimento duma imprensa especializada, com os seus paparazzi, as suas derivas inquisitoriais e falta de respeito pela intimidade dos outros, ou seja, uma imprensa sensacionalista que não honra verdadeiramente a noção de cultura e a que o direito aplicável deve sancionar os desvios. Todavia, é insuficiente a análise que se limite a fustigar uma imprensa indigna e vulgar que, para vender, procura o escândalo, se compra na insignificância e se intromete na vida privada.”*⁴⁸

⁴⁷ KARL KRAUS, 2003, pp. 73-79.

⁴⁸ LIPOVETSKY, 2010, p. 106. Cf. p. 262.

E. Ritter, alvo de coacção jornalística na sua cupidez de ‘criar o facto’ (numa intenção de explorar o clima belicista e de ódio nacionalista e patriótico), acaba vergada aos interesses corporativos e a uma dor interior profunda, impeditivas de assumir plena e verdadeiramente o que viveu. Há como que um sentimento de angústia e desespero interiores, uma violência muito mais dura que a simples violência física: a banalidade em que pela violência se pode perder a dignidade. O facto torna-se infinitamente distante das palavras, inclusivamente através da violência verbal feita de salpicos de ironia, a qual em si mesma é igualmente violentadora do ‘eu’ mais profundo.

Nesta obra plena de indignação, Kraus subverte também o valor simbólico da linguagem, adoptando uma linguagem livre, coloquial, subjectivizada, despreocupada, popular, pretendendo com isso sublinhar, através de jogos de linguagem uma espécie de *pathos* subversivo, relativamente à sua pretensão de manifestar uma atitude de indignação perante a miséria, sofrimento e fracasso. Pode dizer-se que Kraus nos faz lembrar Ortega y Gasset no assumir de um pensamento declaradamente pacifista-humanista, através da força singular das palavras. Embora vago em termos de acção, abre caminho à crítica massificada da forma e conteúdo da informação, mais tarde escalpelizada pelos filósofos da Escola de Frankfurt.

Projectando ideias-base dos filósofos de Frankfurt, Karl Kraus antevê a crise de valores ético-morais e culturais da sociedade alemã fim-de-século, patentes numa crise da linguagem associada ao fenómeno da imprensa como estandarte do militarismo, e que atravessa todo o século XX, impondo um caminho de virtualidade e surrealidade. A destruição dos valores semânticos por si operada, vinca o gradual desaparecimento do sujeito livre e autónomo cada vez mais absorvido pela mecânica anónima *da massa* e da racionalidade técnica, e na sua conformidade com o dogmatismo resultante dos interesses da indústria cultural nascente, de pendor produtivista. Desse modo, esta só parecia reconhecer relações verificáveis de quantidade e que prefigurava o dilema sempre presente na filosofia, entre pensamento objectivo e pensamento subjectivo.

Kraus advoga uma visão de racionalidade não-instrumental superadora dos ditames sempre estreitos dos interesses jornalísticos, sendo que na obra de Kraus, surgem prefigurados alguns dos temas-charneira da *Dialéctica do Iluminismo*, em particular no que se refere à denúncia exacerbada da indústria da cultura como sintoma de logro ou fraude intelectual para a massa. Kraus centra-se na crítica e oposição ao estereótipo e à instrumentalização e violência da própria linguagem, decorrente da própria estrutura capitalista que se vai desenvolvendo na República de Weimar. Com o aparecimento de

novos meios de comunicação que começariam a disputar a hegemonia da cultura ao teatro e à literatura, e contra os quais concorriam, colocaram os escritores em estados de espírito diversos.

Para Karl Kraus, a imprensa é efectivamente a grande responsável pela guerra, instigadora de uma visão e política belicistas e portadora de estereótipos nacionalistas e interesses políticos, reduzindo a linguagem a uma simples e amorfa mecânica do dia-a-dia. Mitifica a realidade e cria visões unidimensionais da realidade. A imprensa torna-se, deste modo, um fenómeno que toca decisivamente as massas, tornando-se assim um autêntico poder, movido por um interesse forte – económico - aglomerando indivíduos isolados, rompendo as barreiras que separam os grupos sociais e criando (utilizando e não reflectindo) uma realidade dinâmica e flexível, chamada precisamente ‘opinião pública’. Como sagazmente constata Spengler em *A Decadência do Ocidente*:

*“Não há movimento proletário, nem sequer comunista, que não actue pelo interesse do dinheiro e na direcção marcada pelo dinheiro e com a duração fixada pelo dinheiro (...) O dinheiro pensa; o dinheiro dirige.”*⁴⁹

Ao mesmo tempo, a informação e o jornal tornam-se mercadorias que é necessário vender, o que implica um tratamento particular do acontecimento, em face da sua maior rentabilidade e eficácia em termos de ‘atenção’, interesse, gosto e emoção (sensação/espectáculo) e modas ao leitor. A lógica do sensacionalismo noticioso é, afinal de contas, bem actual! A ominpresença do mediatismo é incontestável!

Uma vez que o valor de algo só pode ser transmitido através do mercado, o aspecto económico vai adquirir uma preponderância capital, mesmo com os jornais, de modo a que toda a produção se articula com os seus interesses imediatos. As leis do mercado conduziram de um modo geral, ao nivelamento entre uma literatura supostamente superior e a literatura trivial, popular, forçando o aparecimento dos *best-sellers*, imagem pós-moderna de comercialização absoluta e global, do produto cultural. Para além da necessidade de vender, há que considerar o fenómeno da concorrência, a ela ligado, o que obriga a uma constante velocidade na transmissão da informação, e à manutenção de uma clientela fiel.

Deste modo, em plena era de ‘massas’, com o incremento da opinião, da manipulação e da propaganda, das diversões e da exploração dos factos, e com a evolução da técnica, os jornais tornam-se instrumentos fundamentais no processo de evolução da

⁴⁹ SPENGLER, 2009, II, p. 495.

vida política, social e cultural, contribuindo enormemente para fazer explodir uma ‘civilização de massas’.

A mercantilização da vida está hoje bem patente em todo o seu esplendor, orientando o *eu* pelas normas totalitárias do novel consumo-espectáculo, e pela sedução tirânica da publicidade num dispositivo de imagem radicalmente novo e inédito, que já não é a tela da pintura, o palco do teatro ou as folhas do livro, mas apenas e fundamentalmente o ecrã luminoso, no qual se projectam os sonhos e desejos das massas. Não se tratará já de um consumo vertical, de cima para baixo ou de um para todos, mas horizontal não centralizado, de todos para todos, em que o princípio subjectivo do desejo e da felicidade vai ancorar na ânsia da interactividade e inter operatividade do entretenimento, do jogo e do espectáculo.

Acabada que está a utopia de ‘mudar de vida’, resta-nos o jogo virtual de viver uma ‘dupla vida’! Quem ainda não se deu conta do implacável poder que as máquinas fotográficas digitais assumem no nosso imaginário, dos ecrãs que controlam o funcionamento de uma casa cada vez mais informatizada, do computador que nos serve informação e lazer, das consolas, da internet, do GPS, em suma, dos ecrãs grandes e pequenos que invadem a actualidade hiper-moderna?⁵⁰

De resto já Spengler também havia premonizado esta tendência em *A Decadência do Ocidente*, sob a crítica contundente de uma época que anunciava já esse traço inautêntico e artificial:

*“É evidente que se perdeu a visão para o sentido último da actividade filosófica. Confunde-se esta com a predicação, a propaganda, o folhetim ou a ciência especializada.”*⁵¹

A concentração da imprensa durante a República de Weimar restringiu consideravelmente a publicação de obras de intelectuais críticos. O império da imprensa que pertencia ao nacionalista Alfred Hugenberg e que era financiado pela indústria pesada alemã, abria as suas portas apenas aqueles que com ele tinham afinidades político-ideológicas: nacionalismo férreo, anti-semitismo e anti-democracia.

⁵⁰ É muito eloquente o diagnóstico feito por Gilles Lipovetsky na sua obra *‘O Ecrã Global’*, onde descreve pormenorizadamente os ingredientes, formas e estratégias que a hiper-realidade nos oferece ao nível da omnipresença do ecrã.

⁵¹ SPENGLER, I, p. 80.

O monopólio Hugenberg era detentor de vários jornais, revistas, tipografias e de uma agência noticiosa. Por conseguinte, a influência de jornais liberais e socialistas era cada vez mais escassa.

Uma delas, contudo, era a revista *O Archote (Die Fackel)* que tal como referi anteriormente, Karl Kraus justamente fundou em 1899 e que a partir de 1911 redigiu sozinho. Esta gozava de um grande prestígio junto das vozes da oposição crítica. Todavia, não conseguiu ser alternativa à esmagadora indústria do entretenimento para as massas, a qual era muito protegida pela força económica dos grandes industriais.

Também característico de Weimar, o aparecimento do cinema e da rádio, enquanto meios de comunicação e cuja exploração à luz da política da maximização dos lucros, veio propiciar a sua ampla difusão como instrumento de propaganda político, alienação e uniformização das consciências. Na vigência deste ambiente sócio-cultural, a cultura de massas tecnológica, assume cada vez o seu carácter totalitário, feição esta que será usada gradualmente como instrumento de propaganda militar, e a qual virá a desembocar na sua metódica e exaustiva utilização pelas forças nacional-socialistas.

Manifesta-se, então, o empolgamento do ‘Homem-massa’ (*‘a quarta classe’*, no dizer de Spengler), anónimo, mecanizado e burocratizado pelas exigências de interesse imediato, postura formal e dever funcional. A repressão da subjectividade e a proibição da fantasia, conducentes à passividade e ao conformismo das massas e que tomava forma numa aparência de objectivação e robotização mental com o sentido enclausurante das máquinas discursivas do pensamento objectivo, levaria à plena actualidade hodierna das ideias de Kraus.

Embora um pouco mais tardio, o caminho seguido por Ernst Junger é sobejamente conhecido. Inicialmente adepto do espírito moderno, vendo na técnica a solução salvífica do destino humano, cedo renuncia a essas ilusões. Começa como um jovem entusiástico militar nas fileiras alemães na I Guerra Mundial, vivendo por dentro todo aquele manancial de grandeza bélica e desumanidade, violência e barbárie. Debaixo daquela imensa ‘tempestade de aço’, o então jovem Junger compreendeu a sua contradição entre o ideal e o real, a sua insignificância, o seu mero sentido biológico, passando a considerar que o velho mundo burguês (industrialista) estava imerso numa completa artificialidade e ficção.

Após o final da guerra, Junger, que foi discípulo de Nietzsche, evoluiu de activo e empenhado escritor nacional-revolucionário, para um sereno e descomprometido observador da humanidade e dos factos da vida. Assim, Junger adopta uma atitude

pessimista-resignada de teor mais ou menos semelhante ao ‘último’ Ortega, de fatal subordinação dos indivíduos às grandes estruturas ou processos de produção instrumental da ‘razão burguesa’. Segue a mesma linha do seu irmão Friedrich Georg Junger, o qual mostrou o lado apocalíptico da evolução técnica, e denunciou também o mundo do trabalho como o mundo do mecanismo universal, robotizado e servil.

Este processo de conexão, ou seja, a complexidade e especialização do trabalho, conforme nos lembrava Georg Simel, acabaria por destruir irremediavelmente o princípio da liberdade. Podemos ver este trajecto um pouco á maneira da resignada atitude spengleriana contra esta ‘mitologia urbana’. Se há uma mitologia da (pós)-Modernidade, a metrópole é o lugar a partir do qual e sobre o qual ela se compreende, e com o qual ela se torna comprometida. Centros urbanos como Paris, Dublin, Berlim ou Nova Iorque, marcam o seu espaço na topografia literária moderna. Tão inegável como a inter-relação entre Cidade, Indústria e Modernidade, tão ambivalentes são as avaliações referentes à formação urbana.

Dentro deste contexto sócio-político, surge um movimento intelectual e político não-monolítico, um conjunto heterogéneo por vezes plural e contraditório, de cambiantes filosófico-sociológicos. Este movimento neo-conservador, ficou conhecido como a *Revolução Conservadora Alemã* (*Konservative Revolution*- KR, 1918-1932) e foi resultante de um fenómeno geracional que espelhava vincadamente a marca da Primeira Guerra Mundial, na experiência da derrota, na agitação revolucionária comunista dos anos 1918-1920 e na humilhação do Tratado de Versalhes. Neste contexto dramático, a sua importância e originalidade foi a de ter rejeitado posições retrógadas, reaccionárias ou restauracionistas da antiga ordem guilhermina, e a de ter lutado por uma outra modernidade, extirpando os estigmas da modernização científica e técnica, abordando conjuntamente temas da direita e da esquerda, tradicionalmente entendidos como antitéticos.

Na esteira de figuras como Friedrich Nietzsche, o movimento revolucionário-conservador desenvolveu-se, nos inícios do século XX, como uma oposição radical aos sistemas ideológicos nascidos das Luzes, da Revolução Francesa e do triunfo progressivo dos valores burgueses. Resultante de um sentimento de crise face à civilização capitalista moderna, esta corrente de ideias complexas, tentou ultrapassá-las, através de um novo modelo de sociedade civil e política.

Apesar da sua especificidade alemã, o novel movimento alemão *Revolução Conservadora* (KR), junta-se a outras tentativas na Europa de responder ao desgaste causados

pelo progresso cartesiano e prometeico, destruidor dos conhecidos valores humanistas e das estruturas basicamente tradicionais. A KR queria no fundo, conciliar libertação nacional e revolução social, numa espécie de óptica identitária de uma ‘Terceira Via’, fora dos enquadramentos tradicionais (Direita / Esquerda), desejando os representantes da KR formar a terceira família de opositores à República de Weimar, depois dos comunistas e dos nacional-socialistas.

Geralmente considerada hostil a estes últimos, considerando-os como plebeus, totalitários e massificadores (e sob os quais a história se encarregaria de o provar), os membros da KR como Oswald Spengler, considerava que ser conservador, era criar os valores que merecem ser conservados, e advoga uma espécie de ‘*socialismo ético*’ semelhante ao idealizado por Ortega), o qual pudesse ser capaz de recriar positivamente uma comunidade destruída pela sociedade Moderna. A dialéctica entre esses dois termos, retomando a antítese Cultura/Civilização, tem um aspecto formal (*‘devemos ter a força de viver nas contradições’*, disse ele), mas trata-se, antes de tudo, de acabar com Weimar em nome de valores superiores! Para ele a nação deveria tomar o lugar do proletariado, como sujeito-objecto da história (versão marxista), deveria superar a última razão (versão liberal), tornar-se uma ideologia heróica capaz de *aristocratizar* as massas, ou seja, deveria constituir-se como uma terceira alternativa, entre o liberalismo humanista (unido pelo conservadorismo modernizado e liberalizado e por uma social-democracia revisionista) e o socialismo marxista, que combatia a exploração capitalista, mas permanecia animado pelo mesmo projecto de igualdade abstracta e ilusória.

Oswald Spengler, frequentemente apresentado como um profeta da decadência, surge, pois, como um grande pensador da KR. Não possuindo uma visão finalista ou sentido geral fixista da história, a humanidade, para Spengler, não era senão uma entidade abstracta, sendo as únicas unidades históricas reais, as culturas, cujo método histórico-morfológico permitiria identificar e estudar, tal como vimos anteriormente. Assim, a história universal não seria mais do que a biografia comparada das culturas movidas por uma necessidade imanente que é o seu ‘destino’.

Em oposição ao seu método interpretativo, o tema da Cultura Ocidental e do seu declínio (a fase do declínio corresponde, no vocabulário de Spengler, à Civilização), tem uma tonalidade vincadamente trágico-dramática. Defendendo uma concepção orgânica das civilizações, para ele só a Alemanha – tal como Roma absorveu e continuou a herança grega – pode assegurar a sobrevivência do Ocidente. Segundo Spengler o *Imperium Germanicum* impor-se-ia, se conseguisse reconciliar os diversos grupos sociais.

A ideia de luta das classes é, assim, rejeitada, tal como aconteceria com Ortega, bem como a dos partidos que não servem senão os seus próprios interesses (partidocracia); os que acicatham os antagonismos são incapazes dessa grandeza necessária para reunir os alemães. Curiosamente esta visão desalinhada politicamente, encontrar-se-á mais tarde também enraizada nas obras de Ortega y Gasset.

A amplitude da actividade estendida por estes neo-conservadores, mostra bem que esta corrente é proteiforme: coexistiram mais de quinhentas publicações e perto de quatrocentas organizações, desde as formações paramilitares às ligas, passando por múltiplos círculos culturais. Se, no ditado da idade medieval, ainda se acreditava que o *‘ar urbano libertava os homens’*, para Oswald Spengler, por exemplo, a Cidade representa o lugar a partir do qual se inicia o previsto declínio civilizacional do Ocidente. No início do século XX, ele afirma que não existe um espírito destas cidades, elas são como países em forma de pedra, onde a vida se paralisa, e os seus habitantes tornam-se infecundos em espírito, corpo e alma!

Spengler viu no nascimento das metrópoles a ante-morte de uma cultura e julgava a civilização nascente dos centros urbanos, como necessariamente *imperialista, alienante e totalitária*. O seu conceito de província surge apenas onde há dominação, exercitada a partir de uma capital e de um centro urbano desenvolvido, e provoca, por conseguinte, a colonização e a opressão militar, económica e política de regiões culturais mais fracas. Podemos ver nestes considerandos, uma aberta condenação à homogeneização e domínio? Ou também aos vários regionalismos vindouros? Creio que sim, em ambos os casos, o que torna a sua reflexão francamente actual.

Spengler não era o único crítico e céptico do desenvolvimento urbano e da abstracção opressiva da chamada civilização. Georg Simmel, por exemplo, temia para o habitante urbano uma vivência demasiadamente complexa e presa nas garras do anonimato, permitindo ao indivíduo apenas a vivência dos sentimentos da insuficiência e desamparo. Quando Spengler formulou as suas ideias, apenas cento e cinquenta milhões de pessoas viviam em centros urbanos, sendo Londres, com cinco milhões de habitantes, o maior deles.

É evidente que o discurso literário não ficou indiferente a esta questão, e integrou-a ao longo da história de formas variadas. A incorporação literária da cidade na modernidade continua sob o signo da chamada pós-Modernidade, embora a cartografia das cidades literarizadas se tenha distanciado enormemente das metrópoles europeias clássicas, como

Paris. Ela direcciona-se a outros olhares, surgindo do tecido urbano, por exemplo, as cosmopolitas Cidade do México, Tóquio, Pequim, Dubai, Nova Deli ou São Paulo. Mas não se trata, nesta perspectiva, de traçar um perfil histórico nem das cidades nem das observações sobre elas, nos diversos sistemas sociais.

Como linha geral, constata-se, na vanguarda artística do início do século XX, a tendência de rejeitar a obra orgânica e sua relação integral entre as partes e a totalidade, em favor de composições menos homogêneas onde as partes se emancipam do todo, revelando o seu caráter artificial e inacabado. Tematiza-se dessa forma, a selecção artística que não reduz a complexidade do seu ambiente em direcção a uma forma redonda, no conceito de Adorno, mas destaca-se numa contingência ampla em relação a possíveis formas do material referido. No trato deste material, revelam-se as posições artísticas diferenciadas frente a uma época definida como a unidade de contradições.

Enquanto a estética tradicional via o momento essencial no processo criativo de ideias ser originado pelo espírito subjectivo do artista, e o material ocupando apenas um significado secundário ou mediano, as vanguardas históricas colocavam o material e os próprios processos produtivos no manejo deste no centro de suas actividades, tornando os pressupostos e as condições da produção artística visível, legível e audível. O material é fragmentado e decomposto, e os elementos singulares como letras, discursos distintos ou tons, ocupam um lugar destacado.

A vida apresenta-se como confusão simultânea de ruídos, cores e ritmos mentais, aceites na arte dadaísta sem hesitação, com todos os seus gritos sensacionais, as suas febres ousadas da psique quotidiana e com toda a sua realidade brutal. A vida popular apresenta-se submetida a uma espécie de *fatalidade colectiva*, singularmente animada pelos tons pitorescos de uma nova era. Em vez do sentido como princípio selectivo, apresenta-se o acaso, a contingência máxima, como regra paradoxal para as produções artísticas.

Resumindo, pode-se afirmar que a experiência urbana, no contexto da industrialização e do progresso tecnológico de um ambiente de Segunda Vaga, manifesta-se na literatura alemã através dos conceitos de simultaneidade e dissolução, ou decomposição, conceitos que, do meu ponto de vista, abrangem tanto a experiência real do quotidiano nas metrópoles, como as inovações na pintura, na música ou na literatura em questão. Esta dissolução extrema não se encontra, porém, em *Berlin Alexanderplatz*, de Doblin. Antes de tudo, trata-se da tentativa de fazer jus à multiplicidade e simultaneidade da vida na 'selva' berlinense dos anos vinte, bem como à imagem de um 'Homem-massa' que aí reina.

Em suma, e voltando ao contexto do aparecimento da grande figura que foi Oswald Spengler, importa sumarizar os vectores filosóficos presentes na KR e que foram os seguintes:

- hostilidade à Europa ocidental e tradicional, e à civilização entendida como quinta-essência da razão pura, das Luzes, da efeminação dos costumes, da decomposição dos valores, do espírito burguês e da arte clássica. A isto os conservadores-revolucionários vão opor a ‘Cultura’, ou seja, a subjectividade expressa pelas artes e em especial o romantismo, expressão da procura do infinito. À ‘massa’, expressão anónima e abstracta, opõem o ‘povo’;
- interesse pelo Leste, de acordo com o espírito prussiano e o sublinhar da análise de que os povos alemães e russos (eslavos), têm interesses comuns face ao Ocidente. Daqui deriva uma relativa benevolência em relação à Rússia bolchevique, levada ao extremo pela corrente nacional-bolchevique;
- vontade de transformar a experiência da guerra, no dealbar de um mundo novo de acordo com uma orientação nietzscheana. De facto, pensar-se-ia, numerosos serão aqueles que se recusarão a adaptar-se à vida civil e à normalização individual, situacionista e burguesa;
- concepção cíclica ou esférica do tempo, o que explica o uso do termo ‘revolucionário’ no seu primeiro sentido. Para este movimento político e intelectual, trata-se de um fechar de um ciclo, para se abrir outro (novo). Mas mais do que ter uma concepção redonda e regular do tempo – que é o círculo – encarava-se este último como uma esfera onde qualquer futuro seria possível, por pouco que fosse a vontade humana. Em todos os casos, opõe-se de maneira virulenta, à concepção linear e limitada do tempo, cristão ou marxista, afinal globalmente e estruturalmente similares.

Contrariamente ao conservadorismo tradicional e às suas nostalgias passadas, a KR aprova criticamente a modernidade instrumental, mas rejeita ao mesmo tempo e de igual forma, as grandes receitas emancipadoras da modernidade substancial. A KR é eminentemente actual, dado que traduz o desencanto face à Modernidade e tende a substituir as religiões secularizadas por religiosidades novas, nacionais ou seculares

(cristianismo nacional, misticismos pagãos, religiões políticas). Para além disto, é eminentemente pós-Moderna, dado que aprova uma ordem técnica de massa, (modernidade técnica e sócia), vector de uma mobilização total. O movimento rejeita, sem concessão, o projecto normativo da modernidade procedente das Luzes, e prosseguida quer pelo liberalismo (apesar da sua traição *no e pelo* capitalismo), quer pelo marxismo (apesar da traição estalinista).

Violentamente hostil ao liberalismo, a corrente revolucionária-conservadora adopta uma terceira via económica entre a economia de mercado e a economia colectivista planificada, a qual se apoia largamente nas corporações (ainda que este termo seja um tanto ou quanto impreciso).

IV.3. ORTEGA Y GASSET E A EMERGÊNCIA DA RAZÃO VITAL.

Naturalmente, na análise global da obra do pensador madrileno teremos que considerar a influência da sua própria formação básica de índole jornalística e informativa, a qual é nitidamente influenciada pela omnipresença do palpar constante da notícia, do comentário, do diálogo, das letras, do jornalismo, em suma. Tendo sido a mãe proprietária do diário madrileno *El Imparcial* e o pai jornalista e director do mesmo, Ortega cedo se sentiu direccionado para o vital, a autêntica realidade do facto vivo, em detrimento do dogma, do formal, do sistemático.

Muito à maneira de René Descartes, ele procura a **evidência** da realidade incontornável e imediata, quiçá radical. E tal como também o filósofo de *La Flèche*, Ortega y Gasset rejeita todas as pseudo-verdades do dogmatismo fixista, para se concentrar única e exclusivamente na razão que nasce da Vida. Diz então não ao '*Penso, logo Existo*', pois entende que a razão não pode ser definida como uma simples operação intelectual, pondo antes o acento tónico no '*Penso, porque Vivo*'. A razão adquire o estatuto de filosofia radical e problemática (trágica). Consequentemente, a ideia de Vida aparece como o *leitmotiv* de toda a sua reflexão global da vida humana, magnificamente expressa num eixo dialógico e consubstancial do homem com o mundo, através da famosa '*Yo soy yo y mi circunstancia*'.

O vital não é apenas aquilo que é meramente vivo. O vital é o próprio 'ser', já que afecta a individualidade, a auto-determinação e a própria vida humana, na sua radicalidade, ou seja, na sua capacidade de conhecer, orientar, apreciar e superar. Integra, diria, aquilo a que podemos chamar uma co-implicação da natureza e da cultura, ou, se quisermos, o 'eu-circunstância' orteguiano, o qual reflecte uma projecção da acção humana num contexto epocal e dinâmico. E são as experiências particulares imersas numa pluralidade de forças

históricas que vão constituindo e trabalhando dialecticamente a real circunstância, que é o momento.

A **circunstância**, conjunto de vários parâmetros entre os quais se destacam o *aqui* geográfico e o *agora* histórico na sua absoluta presença, constitui o universal humano na sua herança. Herança esta que radica no particular do seu tempo de existência, e condição de 'herdeiro', que o confrontará com a sua própria responsabilidade pessoal. Daí a autenticidade, ou inautenticidade da sua existência. São pois todos estes aspectos que moldam a história humana e que condicionam o modo de perspectivar o progresso, aquilo que se visa analisar e compreender. Como um dia afirmou Dilthey, '*o que hoje é vida, amanhã é história*'!

Por conseguinte, a razão é, para Ortega algo fundante, que implica um binómio eu-circunstância, o qual se constitui como que um fluxo dinâmico e heraclitiano de vivências, intuições e simbologias metafóricas que dão o verdadeiro sabor da vida, aliadas a um espírito crítico e intelectualmente insubmisso.

Enquanto gozam a prerrogativa de se constituírem como as duas evidências radicais, Vida e Razão não são todavia opostas, pelo contrário são absolutamente complementares, já que enquanto a primeira vem ao nosso encontro como realidade dada num *faciendum* ou tarefa por fazer, um *quehacer*, a segunda radica no esforço humano de necessidade e insatisfação, por compreender a realidade. Por outras palavras, enquanto a vida é a própria *raiz*, a razão é o *modo* que o homem tem de conhecer a raiz!

De resto, e ao longo das muitas páginas de *La Rebelión de las Masas*, Ortega deixa isso bem expresso ao nível do seu estilo e opções literárias, tão peculiares. Encara a obra como se de um ensaio se tratasse. Para si, não é apenas a força do conceito que conta, mas a iluminação metafórica e intuitiva das ideias.

Diria que essa fé na metáfora, numa concepção dinâmica da linguagem, constitui uma espécie de suplemento intelectual que transmite um carácter aberto, livre e criativo (sugestivo), à sua obra. A relação entre a literatura e a filosofia é essencial no seu pensamento e constitutiva do seu próprio pensar.

Para si, o pensamento e a (sua) expressão são uma e a mesma coisa, já que sem expressão não pode haver pensamento. Daí a persuasão e a sugestibilidade que Ortega nos demonstra em todas as suas obras.

Como que um dialogador com a circunstância, e ao contrário daquilo que poderia tornar-se uma forma académica pedante, Ortega entende que o melhor método, talvez o único capaz de ‘dizer’ a realidade humana, é o método narrativo, o mesmo que Kraus e Doblin protagonizaram, afinal.

A narratividade orteguiana é, pois, consubstanciada num estilo ensaísta e filosófico-sociológico, o qual se auto-intitula como simples reflexão provisória e sempre inacabada, ou seja, circunstancial. Isto é por demais evidente numa obra muito interessante e cheia de virtuosismo, intitulada *‘El Hombre y la Gente’*. É, afinal, aquilo a que se chamaria o substituto moderno do genuíno diálogo platónico.

Questionante, inconformista, sedutor pela vastidão de imagens e ideias que abarca, e pela amplitude e infinidade de visões que desperta, Ortega é como que um viajante que prazenteira e desportivamente leva a cabo a tarefa de filosofar e procurar encontrar novos caminhos. Daí que a razão narrativa é a que melhor corresponde a uma concepção dramática e histórica da vida humana. Não se torna importante ontologizar a realidade, mas sim *vitalizar* a experiência.

Por consequência, a circunstância torna-se o *elan* básico da vida, um conjunto vasto de realidades em que se inclui o mundo físico e psicológico e nas quais o sujeito se situa e o condiciona nas suas possibilidades. Considerando a razão vital na sua determinação de compreender a vida dos indivíduos, dos povos e das nações, ela é naturalmente devir, mudança, temporalidade, portanto é também *razão histórica*. A vida é perspectivização e futurização constantes.

O viver (binómio eu-circunstância) é inseparável das instâncias de liberdade e responsabilidade que fazem do homem um ser histórico-biográfico. Vivemos *pela* e *com* a (s) circunstância (s). Elas traduzem-se no entender de Ortega, como condição e restrição do nosso agir. Não são as coisas que existem independentemente do sujeito (realismo), nem o espírito constrói ensimesmadamente a sua realidade (idealismo), mas sim todo o acontecer é a união indissolúvel do *‘eu+circunstância’*.

No pensamento de todo e qualquer filósofo, a vertente sociológica assume sempre uma grande importância já que nela se analisa a estrutura social. Em Ortega, isto não foge à regra. Na senda de autores como Von Hartmann, e apercebendo-se do reducionismo e inadaptabilidade dos modelos naturais aplicados às ciências do Homem, o pensador madrileno considera que o humano escapa sempre à razão físico-matemática.

Deste modo, o pensador paulista rejeita liminarmente qualquer perspectiva que fosse válida para todos os homens de todas as épocas, ou seja, toda e qualquer homogeneidade e circunstancialismo universais. Frente à tendência abstractizante de todo o racionalismo, o pensador paulista pretende manter a riqueza cromática da multiplicidade das perspectivas possíveis e válidas, de todas elas.

Após um longo percurso pelos campos seculares da filosofia, em que o homem era umas vezes concebido como *physis*, outras como *res cogitans*, Ortega rejeita qualquer predominância da autoridade e posições tradicionais – fisicistas ou espiritualistas – propondo uma alternativa fora daqueles parâmetros, enquanto *res dramatica*. Essa alternativa baseia-se na consideração de que o homem não é, afinal, nem coisa nem natureza, mas simplesmente drama, vida, história. A filosofia coincide, para ele, com a realidade da nossa existência, é puro drama, ou seja, é uma autêntica *filosofia viva*.

Em *El Tema de nuestro tiempo*, Ortega intenta centrar o seu núcleo básico da reflexão na Vida, partindo dela para compreender o mundo, já que segundo ele a função mais importante da nova sensibilidade histórica era o de ordenar o mundo a partir do ponto de vista da Vida. Ortega desenvolve, por conseguinte, a dinâmica da Razão histórica com base na qualidade das relações inter-individuais e sociais. Neste contexto englobante da relação da Vida com a História e o Homem, é que Ortega aprofunda aquilo que considera ser o fenómeno histórico primário e o verdadeiro sentido de toda a sensibilidade histórica. E este fenómeno primário é o de compreender o mundo a partir do ponto de vista particular da razão histórica, a qual é expressão da razão vital no curso do tempo. A vida é-nos dada, mas nunca nos é dada já feita. Somos nós que temos que preencher e por isso é um afazer.

A razão vital é a base de todo o pensamento, conhecimento e saber. É a materialização do *logos* concreto inserto na vida, cujos factos se apresentam sempre na perspectiva do sujeito e no contexto da sua circunstância. O mundo dá-se numa perspectiva integradora, fruto de todas as perspectivas particulares agregadas no espaço e no tempo. É por isso que a sociedade, a cultura e a civilização, andam a par.

Deste modo, a partir do fenómeno universal do Devir e mudança como lei apriorística, e a que Spengler havia dado conta quando sistematizava a decadência das culturas, sob forma de rebaixamento inelutável, Ortega considera não ser exactamente nas culturas que a razão histórica se manifesta vitalmente, mas essencialmente na ideia de *Geração*.

A Geração é o espaço e temporalidade intermédios entre o individual e a massa. A própria ideia geracional de ‘herança histórica’, inevitável e impagável, é a responsável por essa inscrição vivente dos traços característicos e formas culturais que se vão expressar no tecido sócio-cultural. Essa força é prévia a qualquer opção individual do sujeito e tomará feições distintas segundo os diferentes níveis espaço-temporais que concretizam a circunstância.

A Geração era encarada como que uma teoria das classes de idade. Como Ortega afirmava, o facto geracional era o facto absolutamente real, e que encontramos, quer queiramos quer não, quando esquecemos as teorias da razão fechada e abstracta. Não são as estruturas psico-físicas (corpo e alma) que importa focar, mas aquilo que o sujeito faz com elas, razão pela qual o pensador espanhol acentua bastante a importância da acção. A Geração é a resultante vital da expressão histórico-dialéctica da mudança, concretizada na interacção do eu/sujeito (núcleo íntimo e psicológico do viver), com a circunstância (núcleo exterior e histórico-social). O individual e o social, encaixam-se e enquadram-se sempre sob forma de tensão, conflito, oposição. Viver é, pois, sinónimo de contradição, enquanto condição de evolução.

Assume Ortega à Geração, o motor da mudança histórica, constituindo-se como fenómeno originário da articulação efectiva do individual com o social.

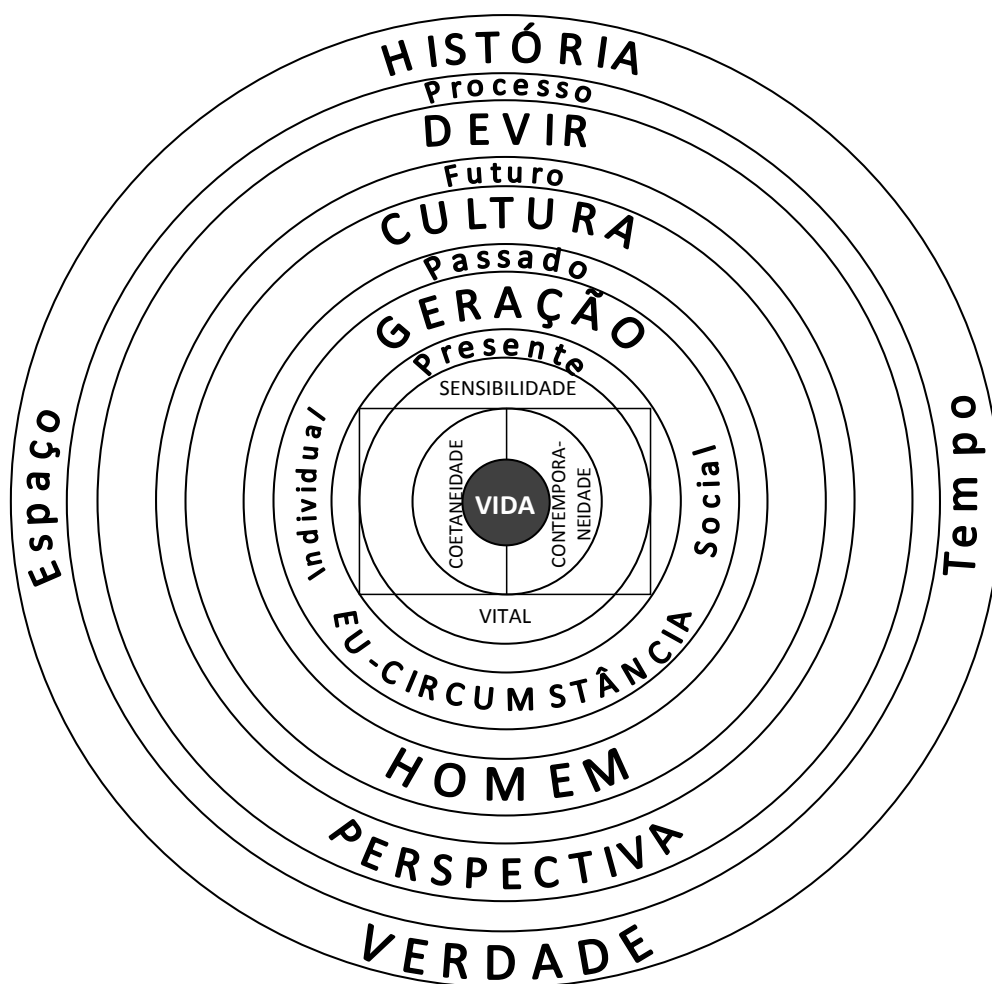
O presente nunca é estático, fixo. Pelo contrário, constitui-se como uma unidade dinâmica num único tempo histórico (coetaneidade) mas que abarca vários tempos vitais distintos (contemporaneidade), numa faixa temporal ou numa ondulatória ‘zona de datas’ de sensivelmente quinze anos. Estes tempos sociais seriam, no dizer do pensador de Madrid, divisíveis em cinco zonas de contemporaneidade: o da Infância (0-15 anos), o da Juventude (15-30), o da Gestação (30-45), o do Predomínio (45-60) e o da Velhice (60-75 ou mais). Cada geração constituiria um troço intransferível, mas necessário, de um tempo histórico para uma nova e futura sensibilidade vital. É neste sentido que Ortega considera em *História como Sistema*, que a história é um sistema, um sistema de experiências humanas que formam uma corrente única e inexorável.⁵²

A História é um *afazer dramático* que contém um princípio de sincronia (ter a mesma idade) e outro de diacronia (ter um contacto vital comum). O Homem como ser histórico que vive num *aqui e agora*, está intimamente ligado à necessidade inelutável de mudança, o

⁵² ORTEGA, 1982, p. 51.

que significa que o devir, como motor constitutivo da instabilidade universal, tal como acontecia com Spengler, actua e dirige o viver num trajecto sempre dialéctico de nascimentos/consolidações/crises. Estes, prenunciam a fatal decadência.

O raciovitalismo orteguiano significa que se dá uma primazia absoluta ao método racional do conhecimento e situa no centro da reflexão filosófica, o problema da Vida. Ortega assume o que de positivo há no vitalismo sem renunciar para si o que de valioso há, também, no uso teórico da razão. É por isso que ambos estão absolutamente co-implicados numa lógica muito mais ampla, funda e rica do que aquilo que a ‘razão pura’ absolutizava. Vitais. Poder-se-ia entender esta estrutura de implicações e conjugações histórico-vitais no esquema



A teoria raciovitalista é exactamente a sua proposta radical, alternativa a uma filosofia puramente teórica encarada como um conjunto mais ou menos arbitrário de pressupostos universais e abstractos, fundamentados numa razão operativa. Não se trata,

tal como acontecia no caso de Kant, de nos fiarmos numa razão pura, limitada ao horizonte cognoscitivo, mas encará-la sob uma outra forma. Por isso, o pensador espanhol não vai contra a razão, mas sim contra o racionalismo.

Já não é a propensão a fiar-se exclusivamente nessas verdades universais e abstractas, à margem da vida, dogmatizáveis e imutáveis do racionalismo clássico, mas a certeza de que o pensar é, tão só, uma das coisas que o homem faz, pois o principal é viver. Viver, para Ortega y Gasset, não é um acontecer subjectivo, mas a mais objectiva das realidades. A ‘razão vital’ ou ‘vivente’ parte do sujeito em toda a sua circunstância, partindo como é lógico de uma determinada realidade social e histórica, circunstancializada.

Naturalmente, a Vida, núcleo radical do raciovitalismo orteguiano, está carregada de historicidade. A Razão histórica é aquilo que permite fazer a ponte com a filosofia de Spengler, cuja morfologia fisionómica se entendia com base na necessidade de superação de circunstâncias históricas irreversíveis, dando azo a que as culturas fossem decaindo e a transformarem-se em civilizações exaustas. A Vida é uma dinâmica universal e uma forma de impulsividade (vital), a qual leva o Homem a transcender-se continuamente a si mesmo e, ao mesmo tempo, a dar expressão às culturas, como modo de dominação do mundo já que só dentro da história é que ele se torna inteligível. Podemos então falar de uma razão aberta.

O passado é uma categoria temporal importante que não se pode desintegrar do presente, já que é neste – o viver - que decidimos o nosso futuro. Daí que o viver é sempre encontrar-se no mundo e constantemente decidir o que seremos, ou seja a vida nunca está pré-fixada, é imprevista e constitui-se como um problema! Aqui reside um dos antagonismos relativamente a Spengler.

Ao contrário deste, para quem a história é essencialmente devir cultural e necessidade, para o pensador madrileno, a história é fundamentalmente devir, acção e liberdade. Por isso a vida é sempre um afazer a cumprir, sobre a qual concretizamos a nossa necessidade de a interpretarmos na inexorável circunstância. Tal como atrás se disse, Ortega advoga a ideia de vida como realidade radical, a qual cumpre necessariamente uma série de condições determinadas, fundamentalmente as seguintes:

- a vida humana é a de cada qual, ou seja, é sempre pessoal;
- a vida humana ao ser pessoal conduz o homem a fazer sempre algo numa dada circunstância;

- a circunstância apresenta necessariamente diversas possibilidades de ser e de se fazer, o que concede ao conceito de vida, a marca da liberdade;
- a vida é intransferível, de modo que a minha vida se torna uma natural responsabilidade minha e que não pode ser passada a mais ninguém.

É com base nestes quatro pressupostos básicos – a da ominpresença da (s) circunstância (s) e no seu carácter de risco e superação, que se deverá entender globalmente a filosofia pós-Moderna e Contemporânea, dominada pela postura relacional com o Outro, ou seja, o *‘mútuo contar com’* numa exigência permanente de convivência, e à qual Ortega projectou algumas das suas linhas fundamentais. A sua análise fenomenológica da génese do social, radicada numa tipologia dual da humanidade, exige que se tenham em linha de conta outros conceitos não menos significativos para a compreensão da sua filosofia sociológica, tais como ‘massa’, ‘minoria’ e ‘gerações’.

No entender do filósofo madrileno, a estrutura social não é uma figura estática, passiva, inerte, mas um sistema dinâmico sofrendo pressões, influências ou bloqueios, os quais permitem constituir uma unidade e uma ‘alma’. Tal como falamos de uma decadência spengleriana, essencialmente vista a um nível macro (universal), podemos também vê-la a um nível micro (particular). Isto significa que Ortega intenta analisar este fenómeno, visto numa perspectiva histórica espanhola, de diagnóstico a um projecto de vida, isto é, pretende entender o processo espanhol de desintegração particularista que, segundo ele viria a ocorrer depois de 1600, e que constituiria como que uma radiografia daquilo a que a história é fértil tomando o destino biológico de crise e desagregação, à maneira de Spengler.

Para Ortega y Gasset, a história é o arsenal do verdadeiro conhecimento da realidade nas suas facetas, individual e colectiva. A vertente sociológica e pedagógica torna-se importante ser analisadas, já que toda a obra é sempre uma resposta á própria vida que nos interpela, a partir de todas as circunstâncias. Por outras palavras, trata-se de compreender a realidade numa perspectiva totalista ou integrista, á boa maneira da pedagogia de Klaus Christian Krause, a qual atribuiu uma grande importância à educação *integral* (totalista) do Homem moderno (a realidade deve ser encarada como uma correspondência integral entre o pensamento e a vida).

Assim, a posição krausiana é distinta de Descartes ou da de Kant. Por um lado, está aquém da oposição do sujeito e do objecto e não se exige, como nos idealistas, o *‘não-eu’* como condição da intuição do eu.

O conhecimento do *eu* é, assim uma verdade primeira, que se nos apresenta como a mais imediata, aquela que não requer uma verdade anterior para ser conhecida, mas que é a verdade originária de todo o conhecimento: uma intuição intelectual, que Krause denomina '*intuição fundamental*'. Nisto radica o começo de todo o filosofar, pois, dos conhecimentos certos - o do mundo exterior ou o de nós mesmos - só este último é um conhecimento verdadeiramente imediato.

Por outro lado, deve-se referir que Krause desenvolve uma pedagogia do homem, na qual os princípios da disciplina germânica, cooperação organizativa, tolerância serena e espírito de individualidade e selecção, também influenciaram bastante Ortega y Gasset. Trata-se, tão só, de reflectir e explorar o tema da Espanha como problema, numa perspectiva integradora, isto é '*la idea de nación como proyecto*', a partir da irrecusável circunstância alemã vital de Marburgo.

Seguidor de perto dos seus mestres Hermann Cohen e Paul Natorp, intelectualistas que consideraram existir uma correspondência e unidade entre pensamento e ser, recuperando as temáticas do Logos heraclítico, do Uno parmediano e da Ideia platónica, Ortega vai aprofundando a sua reflexão totalista da vida: o acto vital é uma construção do '*eu*'.

Tal como Bergson, Cohen e Natorp, Ortega considera que o conhecimento da verdade pode-se desenvolver em sentido inverso ao da construção intelectual, fazendo regressar o objecto ao sujeito puro. Para além disso, todos realçam a enorme importância da difusão da cultura intelectual, a qual deve ser prioritária relativamente aos meios económicos, na consecução do bem-estar material e social.

Ortega y Gasset também considera que é na unidade dos três momentos ou actividades, que são o **conhecimento**, a **vontade** e o **sentimento**, que nasce a consciência cultural, a qual determina as manifestações de uma civilização. O pensar, o querer e o sentir estão em consonância, são os ingredientes de uma autêntica sensibilidade vital:

Actividades	IMPERATIVOS (objectivos)	IMPERATIVOS (subjectivos)
	CULTURAL	VITAL
Intellectual: Conhecimento	Verdade	Sinceridade

Volitiva: Vontade	Bondade	Impetuosidade
Emocional: Sentimento	Beleza	Deleite

Segundo Ortega y Gasset, a nova sensibilidade jamais deverá olvidar a relação entre as funções espirituais (culturais) e as biológicas (vitais), pois a cultura não pode ser regida por leis objectivas ou transvitais, já que está submetida às leis da vida. Há como que uma harmónica equidistância entre estes dois imperativos, já que no seu entender *a vida deve ser culta, mas a cultura tem que ser vital!*

Seria este desequilíbrio e desregulação que explicaria a época de crise e decadência: o denominado *‘fracasso da cultura’*. A cultura tem de nascer do próprio e mais fundo vivente do sujeito, tem de ser autêntica e constituir-se como fluxo vital, nunca se devendo deixar objectivar, como se diz em *El Tema de nuestro tiempo*:

*“Se trata, pues, de dos instancias que mutuamente se regulan y corrigen. Cualquier desequilibrio en favor de una o de otra trae consigo, irremediabilmente, una degeneración. La vida inculta es bárbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo.”*⁵³

Influenciado por Kant, considera importante defender o primado da razão prática, rejeitando o racionalismo dialéctico e marxista (de fundo intemporal e abstracto), porque é sinónimo de abstracção das particularidades específicas das coisas. Segundo aqueles pensadores de Marburgo, é o idealismo social que melhor corresponde à defesa do eu e à sua perfeição moral, pela adaptação às circunstâncias vitais. A cultura teria, assim, uma função de exteriorização concreta da dignidade social e eficácia ético-moral do sujeito.

Está profusamente divulgada a assumpção por parte do pensador espanhol, do carácter circunstancial da sua obra, bem como o *leitmotiv* com que a aborda, ou seja, a resolução do problema espanhol (crise e decadência histórica), visando (re) colocar o espírito de Espanha no centro da história. A Espanha é, assim, a primeira perspectiva de orientação filosófica de Ortega y Gasset, relativamente ao mundo. Todavia, para ele, isto não é redutor, já que serve como núcleo de inteligibilidade do universal. É a partir da perda dos últimos restos coloniais do império espanhol, que a circunstância se identifica com a angústia da decadência físico-espiritual, ou moral, da Espanha.

⁵³ *Idem*, 2010, p. 99.

Como ele mesmo afirma, trata-se de compreender as *causas de nuestra desvertebración nacional*. O seu intento não é apenas especulativo, mas essencialmente formativo, pedagógico e cultural.

Efectivamente, José Ortega y Gasset, considera *grosso modo* que todo o período de declínio e decrepitude numa sociedade é precedido por uma omissão das suas elites. Mas quando Gasset fala em elite, não deveremos compreendê-la numa perspectiva simplesmente classista ou marxista, presa apenas ao critério económico, mas simplesmente a um critério de mérito ético-sócio-moral. Para Ortega as relações que unem os homens num determinado tempo histórico e social, estão sempre condicionados muito mais pela qualidade do que pela quantidade dos indivíduos. Sociologicamente considera, pois, que é a aristocracia histórica e social o verdadeiro motor do progresso.

Desprezando o conceito de classe e as análises históricas que se preocupavam em compreender os processos sociais por meio de estruturas económicas que lhes conferiam o seu sentido, Ortega preocupa-se exclusivamente em redefinir os termos em que se deveria colocar o debate sobre a modernização da Espanha. Em vez de analisar projectos políticos das classes dominantes em disputa, o autor espanhol desideologiza o contexto político da época (divisão entre anarquismo e comunismo), preferindo apontar os perigos de se invertebrar a nação espanhola a partir da hegemonia daquilo a que chamou o *‘Homem-massa’*.

Quer pela divisão, a seu ver artificial em classes, quer pela regionalização exterior à coordenação castelhana a qual havia construído a própria Espanha, o predomínio desta colocava em perigo a própria subsistência da alma espanhola. Ao considerar a massa um factor psicológico e não exactamente colectivo ou social, Ortega passa da noção de multidão anónima e impessoal para a de homem ‘médio’. As mesmas características já diagnosticadas, ou seja, a mediocridade, a falta de vontade própria, a indiferença, a uniformidade, a inautenticidade, poderiam agora ser todas elas encontradas nos aglomerados públicos, que eram fundamentais para se criar um clima de sugestão massiva.

O perigo de desintegração pela chama nacionalista, fez com que Ortega acreditasse na inevitabilidade da intervenção pública dos intelectuais ou elites esclarecidas, sobre a qual, deu alias bons contributos. Trata-se a seu ver de encontrar lideranças em várias áreas como a religiosa, a cultural, a espiritual, a económica, a política e a moral, ou seja, impor a ditadura dos melhores. Nesse sentido, pessoas pobres e com poucos estudos poderiam

constituir uma elite capaz de criar modelos de pensamento e postura, servindo de exemplo para as massas (que são os homens comuns, acomodados, que podem até ser ricos).

Igualmente sob o signo da desilusão e da tragédia, se colocaram os intelectuais espanhóis submetidos à traumática experiência da derrota da Espanha, em 1898, na guerra contra os Estados Unidos. Essa geração que assumiu o nome do infausto ano da derrota espanhola, '1898', fez ecoar, também, uma voz original na discussão sobre a questão da nação e do nacionalismo. De facto, os intelectuais espanhóis da 'Geração de 1898' amplificaram e actualizaram a já muito velha perplexidade, que se abateu sobre a consciência espanhola aturdida e inconformada, desde que uma exuberante e renitente crise se instalou no então poderoso império. O tema da decadência e a busca da 'regeneração' espanhola ocuparam gerações de pensadores espanhóis, de Cervantes ao próprio Ortega y Gasset. A resposta de Cervantes é extraordinariamente lúcida. Para Cervantes, a decadência espanhola, expressa na equívoca peregrinação do fidalgo da Mancha, resulta do seu apego a um passado, definitiva e historicamente morto e biologicamente irrecuperável.

Para Ortega, a Espanha padeceria, pois, uma *invertebración* constitutiva, uma fragmentação que impediria a acção consequente e ordenada. Efectivamente, apenas a posse da cultura e com ela o conhecimento da história e dos instrumentos necessários para se compreender o mundo, permite conquistar a liberdade individual e nacional. Libertar a Espanha e aproximá-la da Europa assumia o carácter de formar elites novas e reeducar as massas por meio da cultura e da disciplina intelectual que tal desiderato exigiria. A democracia seria a humanização e racionalização do poder e a corporização do seu liberalismo vital, assentes nos princípios da tolerância, limitação de poderes e respeito pelas minorias intelectuais.

Deste modo, a decadência é não só um estado de espírito absolutamente evidente como algo que constitui o *destino histórico*, para usar uma expressão cara a Spengler. Vista pela óptica do filósofo espanhol, a decadência é abordada a partir de uma *perda de autoridade global e crédito de excelência*, por parte da aristocracia ou dos tais homens fortes ou selectos, em cujas convicções ou ideais assentariam numa ética de exigência, responsabilidade e liberdade. As massas passam a ter o predomínio e a influência que antes lhes era negada. Todavia, e porque estas não se encontram preparadas para a substituir a contento, reconhecer-se-ia a necessidade de se criar uma nova ordem.

Ortega considera que a história nos mostra uma sucessão alternada de '*clases de épocas*' – as épocas *Kitra*, onde predominam e se formam e florescem as aristocracias, e as

épocas *Kali* (as actuais), onde as aristocracias se dissolvem e convertem em massa vulgar e despersonalizada, extinguindo-se o ideal de obediência natural. Esta lógica natural é referida em termos de *'ineludible ley natural'*.

Daqui surgem as decadências. Elas seriam a causa fundamental da diminuição da vitalidade e do vigor histórico de um povo, considerados como o poder que uma célula tem de engendrar outra, pela qual se fomenta o crescimento e o domínio. Podemos dizer que é em *Espanha Invertebrada*, que Ortega aborda de um modo mais concreto, a questão da *Decadência* no contexto histórico do projecto de vida espanhol. Daí o título do livro (*Espanha Invertebrada*), o mesmo é dizer, não há na Espanha uma vértebra, um sentido que seria vital para a consolidar a nação.

Segundo Ortega, o primeiro inimigo fundamental que interrompe a consolidação da nação espanhola é o particularismo. Quanto à Espanha, a sua enfermidade pública é bem mais grave que qualquer moralidade pública. A doença da Espanha resulta do império das massas! Naquela obra, que antecede *La Rebelión de las Masas*, o próprio Ortega y Gasset desenvolve, certamente, da mesma ideia quando contrapõe o binómio campo/cidade, (dimensão económico-ideológica da *'ciudad'*) e também a do indivíduo/massa.

Segundo o pensador de Madrid, há que compreender a dinâmica da decadência a partir de dentro, isto é, do individual, e fazer como que um diagnóstico numa perspectiva, diria, social-aristocrática, dualista e hierarquizada na tal articulação dinâmica entre massas e minorias. As relações que unem os seres humanos num determinado contexto histórico e social, estão muito mais condicionadas pela *qualidade*, do que pela quantidade dos indivíduos. O expoente fundamental da filosofia sociológica, segundo Ortega, estaria na unidade dinâmica e harmonizada do mecanismo funcional de dois factores: minorias e massas.

Qualquer organização e estrutura exige uma complementaridade de actos e funções, sob pena de desvirtuamentos éticos, políticos e sociais, já para não falar dos culturais, a que ele chamou *'enfermedad'* ou *'la invertebración histórica'*. Essa complementaridade é sinónimo de um mecanismo elementar e criador de toda a sociedade – articulação entre a *exemplaridade* de poucos (modelo) com a *docilidade* de muitos (cópia). Esta espécie de aristocracia histórica constituiria como que o núcleo da evolução histórico-sócio-cultural de um povo. Dessa articulação, brotaria uma espécie de entusiasmo pela perfeição, no sentido em que os inferiores evoluem na direcção dos melhores, através das suas irrecusáveis *'validades de inteligencia y eficacia'*.

A complementaridade funcional de qualquer sociedade ou cultura, requer então os dois polos da relação: a minoria e a massa, cada qual com o seu perfil. A primeira seria possuidora de inegáveis talentos para governar e capacidade para dirigir, a segunda deveria revelar obediência, docilidade, hermetismo espiritual e incapacidade de auto-crítica, ou, segundo a própria expressão de Ortega em *España Invertebrada*, a '*facilidad íntima para dejarse dirigir*'.⁵⁴

Diferentemente do Homem-massa, o homem selecto é coerente: deseja fundar a sua vida em convicções fortes e de cuja responsabilidade deseja assumir integralmente, conquistando deste modo uma liberdade moral de auto-exigência permanente. A razão é simples: é que, para este homem-livre, a sociedade é em si um instrumento de aperfeiçoamento ético que só está ao alcance dos melhores, por isso a sociedade é, quer se queira quer não, aristocrática na sua essência.

Deste modo e na obra referida, interessa-nos sobremaneira, essa tensão dialéctica essa articulação entre '*exemplaridad*' e '*docilidad*', pois as mesmas comportam uma significação ética, histórica e vital, ao promoverem uma melhoria quantitativa e uma busca de perfeição. O filósofo madrileno explica que a docilidade é o principal instrumento para diagnosticar e cuidar da patologia que assola a nação. E o diagnóstico identificado por Ortega é, efectivamente, a ausência dos '*melhores*', no seu clássico *no hay hombres, boy!*

Para Ortega, o povo espanhol só conseguiria exercer funções elementares da vida. Assim, a massa popular só sabe ser anónima e impessoal, e por isso falta na história espanhola a criação, o engenho e a criatividade. Analisando esta ideia um pouco á maneira da crítica spengleriana à contemporaneidade e ao cosmopolitismo, há um paralelismo evidente em que da mesma forma que sobram as imitações, escasseia a criatividade. Neste sentido se devem compreender as críticas de Ortega ao velho liberalismo por não assumir o papel directivo e educativo que caberia ao Estado.

O seu liberalismo, o liberalismo orteguiano, não admitia ser o domínio ou uma postura de classe social, mas sim pretendia ser um projecto político-pedagógico voltado para todos os homens, dispostos a encarar a Espanha como empresa nacional, reformada ou civilizada, numa perspectiva igualmente cultural. A aproximação feita aos socialistas

⁵⁴ *Idem*, 2006, p. 98.

Igualmente nesta perspectiva de valorização das lideranças, Spengler proclama em *A Decadência do Ocidente* que "o valor de um exército depende da sua confiança na direcção, e confiança significa renúncia involuntária a toda a crítica. O oficial é quem converte o covarde em herói o o herói em covarde." (SPENGLER, 2009, II, p. 540)

aceitava-se numa perspectiva nacional, supra-partidária, de instauração de um liberalismo democrático e ético-cultural, em que o interesse nacional se conjugaria á necessidade vital de consagrar a Espanha e a circunstância espanhola, entre as nações mais desenvolvidas da Europa.

Nesta perspectiva, e extrapolando o caso espanhol, a questão da crise das sociedades contemporâneas radica-se justamente nesta incapacidade de compreender a articulação entre docilidade e exemplaridade. Na verdade, a insubmissão à qualidade e mérito das minorias dirigentes, como hoje acontece, traria, em si mesmo, o germe da fragmentação e dispersão dos indivíduos, bem como a sua dissociação ético-social, cultural e vital.

Em suma, segundo José Ortega y Gasset, há que promover a excelência das relações interindividuais, ou seja, melhorar o modelo de coexistência social, como elemento dissuasor da violência, e potenciador da força espiritual. Era por isso que, segundo ele, hoje se assistia a uma crise geral de *qualidade* das elites dirigentes, indivíduos eminentes, minadas pelo ressentimento dessa '*colectividad*' (massa) irresponsável, ignorante e medíocre. Para haver harmonia e solidariedade na colectividade social, urge existir uma eficaz acção dinâmica de uma *minoría selecta*, identificada a homens de inteligência vigorosa e que sirvam de norma para uma massa anónima humilde e respeitadora do valor e excelência.

Este mecanismo funcional de exemplaridade-docilidade encarado como princípio de coexistência social, tem a vantagem de realçar o vector espiritual e criativo que mantém e faz evoluir as sociedades, mas igualmente funciona como elemento clarificador do fenómeno das decadências, o qual parece ilustrar a patologia das nações (nomeadamente a nação espanhola). Para poder evitar os erros do passado e não os repetir nunca mais, urge para Ortega y Gasset que haja '*consciência histórica*', saber porque se errou, já que o passado é a força viva e actuante que mantém a existência. Para si, e na condição de herdeiro e sujeito plástico da história, só com esse conhecimento pedagógico da história é possível encarar o futuro com pretensões mais optimistas. Caso contrário, o futuro mais não será que uma cíclica repetição dos erros passados.

A história acaba por ser a própria natureza do homem, pois do que se trata é da história do '*homem concreto de carne e osso*', como dizia Unamuno, sujeito à circunstancialidade da época e à comunidade humana, ou social e que origina conflitos geracionais promovendo o desassossego universal.

É que em cada ‘hoje’ coexistem três gerações distintas e que são: a geração emergente, a que nasce ou geração actual, a que está na sua plenitude, e aquela que vai desaparecendo pouco a pouco, pela inexorabilidade do tempo. Tudo o que é contemporâneo é também necessariamente, coetâneo!

É, afinal, desta convivência geracional potenciadora de inovação constante, a matéria com que a história é feita, pois caso contrário, a sua mutabilidade e dinamismo ficariam completamente petrificados.

IV.4. DE SPENGLER A ORTEGA – A HISTÓRIA E O CIRCUNSTANCIALISMO DA RAZÃO VITAL. A BIPOLARIZAÇÃO EXPERIENCIAL NORTE/SUL E A CULTURA TÉCNICA

Considerando a actividade filosófica como um dos modos do fazer vital, a filosofia de Ortega y Gasset supera o sujeito formal, abstraindo o estudo das estruturas e funções da subjectividade para se orientar no concreto do sujeito histórico-existencial. O plano circunstancial e cultural é aquele que verdadeiramente ocupa o imaginário orteguiano, preocupado que está em tornar a Espanha, o seu horizonte de referência vital.

A razão vital é a própria razão que conduz a um perspectivismo, é o logos concreto inserido na existência que orienta a nossa vida no mundo (o ‘*saber a que ater-se*’). O perspectivismo tem o significado de que toda a realidade se compreende a partir de uma radicação vital e que se materializa num momento dado e numa circunstância precisa, isto é, numa dimensão social e cultural, em sentido amplo. Assim, a realidade é, mais que uma natureza, é uma paisagem ou um *a priori* psicológico. Tem infinitas perspectivas sendo todas elas autênticas e verdadeiras, portanto relacionais e históricas.

Já Simmel apontava para o predomínio de uma singularidade autonomizada sobre a homogeneidade espacio-temporal e a unidade fluida e indivisível do devir. A filosofia como paradigma da racionalidade é, assim, um tipo de espírito (certeza intuitiva) e uma função perspectivista da vida (ou a percepção do movimento e do sentimento), vivida como necessidade e responsabilidade cultural e também como consequência da individualização das formas de vida, interiores e exteriores. O tipo de espírito aparece, pois, como um agente activo de selecção e *a priori* psicológico, organizando as nossas representações de um modo livre (não dedutivo), mas organizado (subjectivizado).

A própria arte vem da vida na sua pulsação e reflexo afectivo, ou ‘*stimmung*’, isto é, a a partir de um estado de alma. As únicas realidades históricas, isto é, realidades trans-subjectivas, são as ideias e os sentimentos, sendo que as causas físicas, o clima, o solo, as

causas económicas não fazem mais do que modificar os estados psicológicos. Profusamente divulgada a assumpção do carácter circunstancial da obra orteguiana, bem como a confissão do sentimento de inferioridade cultural e social da nação espanhola, vista como uma quase obsessão, Ortega entende como necessidade fulcral, colocá-la na rota histórica do desenvolvimento europeu.

É extremamente interessante a visão experiencial bipolarizada mas complementar, que o pensador madrileno corporiza nas suas obras, entre o Norte e o Sul. Cada uma delas corresponderia a um polo e a uma prática, do modo de ser e estar europeus: um, operando através daquilo a que poderíamos chamar *pathos* materialista (do Sul), outro, através de um *pathos* transcendental (do Norte). Germanismo e mediterraneanismo são as duas faces da Europa simbolizadas pelos seus dois maiores expoentes – Goethe e Cervantes.

Nesta evidenciação filosófica perspectivista de modos de estar e ser europeus, há como que uma visão estético-vital, pois cada um dos dois modos referidos expressar-se-ia diferentemente na sua relação com o mundo. De um lado, o sentido conceptual e imagético da transcendência do *homem gótico*, valorizador da *idealidade* e da *racionalidade*, por outro, o sentido comum e imediatista do *homem mediterrânico*, valorizador da familiaridade, abertura e *afecto* sensitivos, bem como da pureza e *naturalidade* das coisas.

Segundo Ortega, o *pathos* transcendental teria uma significação estético-simbólica na catedral gótica de Colónia (um exemplo paradigmático), qual espaço etéreo de transcendência da vida. A mundanidade da estética mediterrânica, radicaria numa cultura de superfícies, oposta à gótica, esta consubstancializada numa cultura profunda. Esta valorização das duas vertentes da cultura europeia revela aspectos interessantes, já que ao invés de as considerar na sua particularidade e individualidade antagónicas há como que um imperativo de as integrar na sua riqueza intrínseca. A clareza do ‘*eu-consciência*’ que ‘vê de dentro’ no pensar do germanismo (enraizada na alma alemã), tem o seu reverso na clareza do ‘*tu-social*’ que ‘vê de fora’, no ver do mediterraneanismo (enraizada na alma meridional). *Meditação* e *sensualidade* são, assim, as pedras de toque que vão dar força e sentido a uma realidade plural chamada Europa, e na qual, Ortega deposita francas esperanças.

Uma das experiências mais duras para a sensibilidade histórica e patriótica de Ortega y Gasset foi a constatação de que as gentes cultas da Europa careciam de um conhecimento histórico significativo. Considerava ser o saber histórico uma *técnica de primeira ordem* para manter e fazer evoluir uma civilização antiga, tal como era a europeia. O que se deve procurar não são soluções miraculosas para problemas novos – a vida é sempre

algo de novo e diferente relativamente ao que foi antes – mas porque permite evitar erros ingênuos de outras eras. Em parte estaria aqui o problema da crise da Europa.

Um dos fenómenos que aqui devem ser evidenciados é o do nacionalismo exacerbado. No século XIX todos praticaram o nacionalismo expansivo e guerreiro, visando o domínio e a posse, o que originou incontáveis conflitos, ódios e receios. A partir da Segunda Guerra Mundial pode dizer-se que findou esse desejo de expansividade territorial, mas ficou como que embrionariamente recalcado, aquele desejo tão notório de orgulho nacional, o que parece levar a pensar que existe um certo ‘nacionalismo interior’. Os exemplos das xenofobias e dos racismos actualmente notórios, parecem confirmar estes considerandos. Isto significa que quando a ideia de ‘razão’ impera e ultrapassa o âmbito local, regional ou nacional, faz recuar essa expansividade, mas quando se debilita, isto é, quando as normas e os modelos perdem o seu vigor e entram em crise, as tendências particularistas e nacionalistas passam a dominar, anunciando o esgotamento do modelo reinante. Neste particular, o mundo actual dá-nos inumeráveis exemplos!

Era este exactamente o caso espanhol, o qual ainda hoje se confirma na questão da tão degladiada ‘querela independentista’ entre ‘regionalistas’ (bascos, catalães, galegos) e nacionalistas (castelhanos).

Ortega é extremamente crítico face a todos os nacionalismos, relacionando-os com o domínio das massas desordenadas e emocionais e a perda de equilíbrio do poder, entretanto posta em causa. Esta análise vale igualmente para o seu reverso, isto é, para a chegada do ‘internacionalismo’, o qual apareceu exactamente para corrigir o excesso anterior, mas que padeceria dos mesmos defeitos. Ao ignorar a especificidade das nações, um dado elementar da razão histórica, trazia no seu germe outro grande perigo - o domínio do mesmo ‘Homem-massa’ e a estatização da vida europeia, e que representaram, em última análise, o fascismo, o comunismo, a barbárie, em geral. Afinal Spengler e Karl Kraus já o haviam sugestionado nas suas obras. Há que compreender os sinais dos tempos.

Para o pensador espanhol, a construção de uma Europa nova, exige capacidade criadora, imaginação, dinamismo. Hoje já nada pode ser como antes. Viver é seguir em diante, mas devemos ter em consideração o passado e os seus erros, para não os repetir.

Seguindo de perto Krause, Ortega considera que a insegurança do presente força-nos a procurar novos caminhos e uma nova disciplina, percorrendo as rotas da tolerância, da cooperação e da paz, criando uma verdadeira federação das nações (influenciado por

Krause) – autêntica empresa ou projecto comum (Europa unificada), coisa que deveria ser aquilo que a União Europeia procura ser, actualmente. A ideia orteguiana foi, pois, claramente futurista e prospectiva daquilo a que assistimos, hoje em dia (a constituição da União Europeia).

Por isso a ideia de Europa unificada tão sonhada por Ortega, não pode ser jamais conotada à ideia de unidade napoleónica ou hitleriana. Não se trata de uma homogeneidade esmagadora e totalitária, antítese da diversidade espiritual, fascista ou comunista. O valor positivo está e estará sempre na dimensão perspectivista e englobante, no respeito pela diversidade e particularidade das culturas e na dignidade da pessoa humana. Não se trata, todavia, de criar um Governo europeu burocrático-administrativo ou económico-financeiro, mas de uma Europa ao serviço das pessoas e dos cidadãos, uma Europa onde o dinamismo das ideias e a riqueza do pensamento se torne a realidade de uma razão unitária e convivencial, unificada e fraterna, espiritual e disciplinada, moralizada e autêntica. Em suma, está aqui a razão de ser da actualidade dos homens selectos: saberem criar. Esta seria, em suma, a Europa como possibilidade, uma Europa da nova razão. Afinal, aquilo a que continuamos a necessitar e que ainda não foi consubstancializada – uma verdadeira Europa para as pessoas!

Na verdade, o século XIX entendeu a técnica como um elemento central do progresso histórico, mudando nas primeiras décadas do século XX essa perspectiva, mas a crítica à técnica formulada entre as duas guerras mundiais no contexto da crítica à cultura e, de forma emblemática, presente na obra de Oswald Spengler, ainda não coloca a técnica em relação à ética. Nesse tempo inter-guerras (1918-1939), vê-se uma necessidade de recuperação da técnica com uma promessa optimista-salvacionista, utópica ou heróica, não obstante, totalmente absorvida por uma concepção materialista do mundo.

Em Ortega, a terceira fase spengleriana (maquinista), corresponde ao terceiro estádio orteguiano, chamado '*técnica dos técnicos*', na qual se dá o trânsito da mera ferramenta para a máquina, que actua por si mesmo. O homem passa a ser um auxiliar da máquina, como operário, mas aparece aquele que sabe projectar, construir e conservar as máquinas – o engenheiro. O homem da civilização é, pois, um autêntico '*nómada intelectual*', sem pátria, livre de espírito, como os caçadores e pastores eram livres de sentido.⁵⁵

⁵⁵ *Idem*, 2004, t. II, p. 111.

Também em *A Decadência do Ocidente* essa crítica dura e impiedosa do ‘viver artificial e anti-natural’ na Grande Metrópole que é a Cidade, é uma projecção daquilo que sentimos como grandes problemas sócio-económicos de hoje, como a mobilidade da imigração interna e externa, com todas as consequências que dela derivam, o problema do desequilíbrio entre o litoral e o interior, a perda de referência dos valores morais pela ditadura do dinheiro, tudo isso está aqui bem patente:

*“ (...) hoje, sucede o milagre da metrópole, grande símbolo pátreo da falta de forma, imenso, sumptuoso, a expandir-se com altivez. Absorve as correntes existenciais do campo impotente, chupa massas humanas, levadas de uma cidade a outra, quais dunas empurradas pelo vento, e cuja areia se perde entre as pedras. Na metrópole, o espírito e o dinheiro obtêm os seus derradeiros e supremos triunfos. É ela o espectáculo mais refinado, mais artificial que o mundo luminoso possa oferecer aos olhos humanos, algo inquietante, inverosímil, que quase se encontra além das possibilidades da configuração cósmica.”*⁵⁶

Assim, nesta dialéctica de mais acção/menor esforço, a cultura fáustica atingiria o âmago energético do universo, subtraindo-o pelo saque energético e reduzindo-o a pura matéria (escombros), ou seja, condenando-o a prazo. O problema capital para o Homem Fáustico é só um: o da energia, e o objectivo, a criação de um mundo em miniatura movido pela sapiente mão humana:

*“Espíaram as leis do ritmo cósmico para violentá-las, e criaram assim a ideia da máquina como pequeno cosmos que só obedece à vontade do Homem.”*⁵⁷

A demonstração de Oswald Spengler, assenta basicamente na distinção estabelecida entre a noção viva e orgânica da ‘cultura’ (criação) e a abstracção opressiva da ‘civilização’ (ornamento), a primeira mais próxima do espírito, enquanto manifestação original e livre de uma comunidade vital. Já a segunda constituía uma espécie de grau inferior da civilização, ou seja, era puramente intelectual e impessoal, conducente à mecanização total da vida humana.

A mecanização torna-se, deste modo, sinónimo de angústia e morte, pois torna-se sinal de depauperamento ecológico e energético, desencadeadora de crises ambientais

⁵⁶ *Idem*, 1973, p. 415.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 582.

imensas.⁵⁸ Deste crescimento megalómano, falso progresso, dir-se-ia, desta cultura tecno-burocrática, é que se deve compreender os inúmeros sinais de crise e decadência de que a nossa sociedade contemporânea pós-moderna, é exemplo flagrante, e que Spengler sintetiza maravilhosamente quando afirma em *A Decadência do Ocidente*:

*“Concentram-se três ou quatro metrópoles, que acabam por absorver o rumo da História, e em confronto com as quais, o resto do país portador da respectiva cultura, é rebaixado à categoria de ‘província’.”*⁵⁹

Difícil será não entender o amplo significado projectivo destas considerações, tendo em conta a própria realidade sócio-económico e financeiro dos países e culturas menores, ou periféricos (como Portugal), face à burocracia económico-financeira de Bruxelas! Basicamente, e sem ser demasiado exaustivo, reportando-me apenas às sementes lançadas por Spengler, colocar-me-ia em três planos, os quais se revestem de uma actualidade inegável e vão fundamentar o próprio pessimismo spengleriano, augurando a temática da falência global do projecto infinitista prometeico, a saber:

- plano *Ecológico*, no arrasar de florestas e zonas verdes a extinção progressiva de inúmeras espécies animais ou até a exterminação de raças inteiras como foi o caso dos índios americanos e dos aborígenes da Austrália. Actualmente, e em plena era digital, debatemo-nos com imensos problemas ecológicos e de degradação geral do ambiente provocado pelo industrialismo, como o terrível problema da poluição geral e mudanças climatológicas bruscas (consequência do efeito-estufa), o degelo que já afecta várias zonas do planeta (em especial no Ártico), e também a subida do nível das águas, de uma forma que provocará a curto-médio prazo inundações e uma descida geral da temperatura. Ainda há bem pouco tempo se viveram momentos angustiantes ao nível de catástrofes naturais, em pontos tão distantes como o Haiti, o Chile, o Brasil, a Madeira, e bem mais recentemente na Europa Central! Tal como afirma o pensador germânico em *O Homem e a Técnica*, a mecanização do mundo entrou já numa fase de tensão extremamente perigosa. A própria face da Terra com as suas plantas os

⁵⁸ “A indústria ocidental alterou as velhas vias comerciais com as demais culturas. As torrentes de vida económica movem-se segundo os lugares onde se encontra o ‘rei carvão’ e os grandes países produtores de matérias-primas. A natureza esgota-se; o globo terráqueo sacrifica-se ao pensamento fáustico da energia.” (Idem, 2009, II, p. 617).

⁵⁹ Idem, 1973, p. 48.

seus animais e os seus homens, já não é a mesma, como diz Spengler em *O Homem e a Técnica*:

” (...) *Em escassas dezenas de anos, muitas das grandes florestas desapareceram, transformadas em papel de jornal; provocaram-se modificações climáticas que põem em perigo a economia rural de populações inteiras.*”⁶⁰

- plano *psicológico-afectivo*, na tendência crescente do cepticismo e subjectivismo radicais, e pelo desinteresse progressivo ou mesmo alheamento da realidade. Deparamos, hoje, com um desejo fundo de regressar ao campo e às alegrias simples da vida. A explosão demográfica, o *stress*, as doenças da civilização e o anonimato, ou a impessoalidade contemporâneas (Cf. Simmel), são as suas marcas e as causas mais evidentes. O excesso de artificialidade a que estamos sujeitos, está a causar em muitos, uma reacção pós-Moderna, de retorno aos valores rústicos e naturais como formas desalienantes de recuperar a alma autêntica ou o *eu* profundo.

Por outro lado e a confirmar o estado de decadência hodierna, acrescentaria igualmente o problema da insegurança, cuja consequência prática já todos vemos: a criação de fortalezas de betão, autênticas cidades fortes e fechadas, designadas ‘condomínios fechados’. Nestas, não contam nem a classe, nem a raça, nem o credo, nem os interesses, apenas...as contas bancárias e a cor do cartão de crédito!

Agora, o Homem não é avaliado nas suas qualidades intrínsecas, éticas, isto é, o conteúdo, mas fundamentalmente ao local onde se vive e às pessoas com quem se convive, ou seja, à forma!

A acrescentar a tudo isto, há como que um revivalismo do tipo de ‘homem-nómada’ que fomenta a irupção de fenómenos de superstição e de charlatanismo, o que tem vindo a provocar uma confusão mental bem alimentado por um processo de mediatização, focadas numa informação ávida de sangue, suor e lágrimas. Vivemos hoje na era do *zapping* mental, tipicamente uma consequência da mobilidade volátil do Homem contemporâneo, hipermoderno.

⁶⁰ *Idem*, 1980, p.117.

- plano *Económico*, em que o dinheiro (capitalismo) impõe-se de modo brutal como potência abstracta, verdadeiramente cósmica, ou para utilizarmos a expressão spengleriana, como '*pensamento monetário*' que tudo vence e tudo derruba, expondo à evidência os malefícios da crescente e desumanizada mecanização:

“ (...) a cidade converte-se em mercado do dinheiro e centro de valores (...) O dinheiro é, em última análise, a forma de energia espiritual na qual se concentram a vontade de dominar, a capacidade de criação política, social, técnica, filosófica (...) O dinheiro aspira à mobilização de todas as coisas.”⁶¹

A urbe contemporânea é o cenário do parasitismo, consequência da perda da humanidade. Rompidos os laços com o mundo natural do campo, o homem urbano ganhou mais inteligência e sagacidade, mas perdeu referenciais ético-sociais vencido à força dos factos e da pseudo-religião científica, e também vergado aos ditames do lucro e da ganância pessoais. A própria noção de tempo deixa de ser o que era, segura, linear, estável, regular, para passar a ser o tempo das decisões rápidas, descontínuas, irregulares, ocasionais, propiciadoras do *stress* (digo eu!) e presos à ditadura da rotina diária.

Um dos símbolos dessa mecanização urbana acelerada, que dá pelo nome de automóvel, começou a provocar consequências inimagináveis para o seu utilizador, pois tornou-se em muitos casos mais rentável a deslocação a pé, anulando o lado cómodo e utilitário daquele instrumento técnico!

Não há dúvida da perspicácia certa e do carácter prospectivo daqueles considerandos, para qualificarmos o tempo novo e o dealbar de uma nova era sob os escombros da antiga, assente esta em valores firmes e instituições absolutas. Deus, Ser, Verdade e Revolução, estilhaçam-se e desmoronam-se progressivamente numa imagem difusa, paradoxal, niílista. Desde a Grécia Antiga que os discursos ou metanarrativas totalizantes sempre procuraram ordenar o mundo, a natureza e o homem.

Agora, em plena época pós-Moderna, urbana e metropolitana, os sinais são de desordem, caos, inquietação, drama de já não existir história, excepto no que concerne aos supervalores do *deus mercado* – lucro e poder. É oportuno recordar, em *A Decadência do Ocidente*, as palavras contundentes de Spengler, a este propósito:

⁶¹ *Idem*, 1973, p. 432.

“(…) o moderno leitor de jornais é o ‘homen educado’, que pratica o culto da mediania espiritual no tabernáculo da publicidade (...) é o homem de teatros e de prazer, de desporto e modas literárias(…)”⁶²

Há como que uma tensão intelectual, um escape e anulação espiritual da própria e trágica condição humana, que predomina na única forma vital urbana que corresponde à lógica pós-Moderna de *divertissement* pascaliano:

“A tensão intelectual não conhece mais que uma única forma – a forma urbana – de recreio: a distensão, a distração. O autêntico jogo, a alegria vital, o prazer, o arrebatamento nascem do ritmo cósmico (...)”⁶³

O dinheiro acaba por ser o instrumento e meio ao qual ascende a categoria do pensamento urbano, quantitativo e eminentemente conquistador. Esta é a imagem ao mesmo tempo de alienação e de angústia.

Deste esboço relativamente prolongado da morfologia da decadência, poder-se-á verificar que Oswald Spengler se assume como pessimista visceral. É que a estrutura civilizacional, pragmática e materialista da era da técnica (ou hiper-técnica), impede qualquer veleidade futura. Tudo o que resta ao Homem, o ‘animal de rapina’, é um imenso e deserto vazio – existem e existirão apenas lutas e vontades de poder que triunfam ou sucumbem, indiferentemente do universo, o qual continuará olímpicamente a sua marcha.

A técnica apenas garante, efectivamente, o controle pragmático da sociedade ocidental, nunca lhe dá a finalidade e sentido últimos da vida. Por isso, nada mais há a esperar, já que como remata Spengler no final de *O Homem e a Técnica*, ‘o optimismo é cobardia’. Do mesmo modo e em *A Decadência do Ocidente* se manifesta igual desiderato, quando, em palavras fortes e vigorosas parece manifestar cepticismo perante o futuro dos regimes democráticos, e a preocupação pela promiscuidade dos interesses económicos e políticos, ao exclamar:

“Eis o final da Democracia. No mundo das verdades, a prova decide tudo. No mundo das realidades, por sua vez, quem decide é o êxito. Pelo dinheiro, a Democracia anula-se a si própria, depois de o dinheiro ter anulado o espírito.”⁶⁴

⁶² *Idem*, 2009, I, p. 498.

⁶³ *Ibidem*, II, p. 133-134.

⁶⁴ *Idem*, 1973, p. 424.

Efectivamente, a problemática da crise do homem contemporâneo já se prefigura nas obras de Oswald Spengler. Há como que uma antevisão intuitiva do espírito dominante da época, espírito esse que é *res extensa*, em contraponto com o *cogito*, cuja substancialidade conformaria o indivíduo ao acto de criar e produzir. A partir do momento em que pela vontade de poder é criada a técnica, ela impõe o seu próprio domínio, mesmo se transfigurada numa libertação da miséria ou da escravatura assalariada. Fica-se, pois, em presença de uma segunda natureza maquinista que tal como um pequeno cosmos que transforma a alma em poder, vai neutralizando o espírito como razão, conforme é salientado em *A Decadência do Ocidente*:

“Ao mesmo tempo que o racionalismo trás a invenção da máquina a vapor, que tudo revoluciona, e transforma de pés à cabeça o quadro económico do mundo.”⁶⁵

A técnica moderna introduziu novos objectos e processos com consequências até então desconhecidas na sociedade humana, de um modo que exigiria uma adaptação da ética (e consequentemente da acção humana) aos desafios tecnológicos. A ‘ética do próximo’ teria validade, ainda, nas ‘proximidades’ mas o futuro da humanidade no seu *habitat* planetário exigiria, todavia, uma ‘ética da responsabilidade’.

Assim pensa Spengler, em *O Homem e a Técnica*, obra dedicada exclusivamente, conforme já o disse, à relação do homem com a técnica. Spengler apresenta aqui um conceito da técnica que é extremamente amplo, remontando a uma perspectiva essencialmente fundante que radica na natureza predadora do animal-Homem (visando o combate, a vitória, o aniquilamento). A técnica é, pois, a tática da vida, é a maneira como os seres procedem para sobreviver. Por exemplo, um leão aplica a técnica quando caça um antílope, ou procede um pássaro tecnicamente, quando constrói seu ninho. Todavia, existe uma distância considerável entre a técnica com a qual o animal participa na luta pela vida (defensiva/esfera da corporidade), e a técnica do homem propriamente dita, (agressiva/esfera da vitalidade).

Neste propósito, Spengler foca o exemplo do herbívoro predestinado a ser uma presa, e que visa subtrair-se ao seu próprio destino através da fuga. Deste modo, a conduta defensiva patenteia-se nesta tática de movimentação animal. Por outro lado, a acção do Homem predador, naturalmente forte pela firmeza da sua alma individual, assenta o seu domínio na assumpção da ideia de propriedade e poder.

⁶⁵ *Idem*, 2009, II, pp. 613-614.

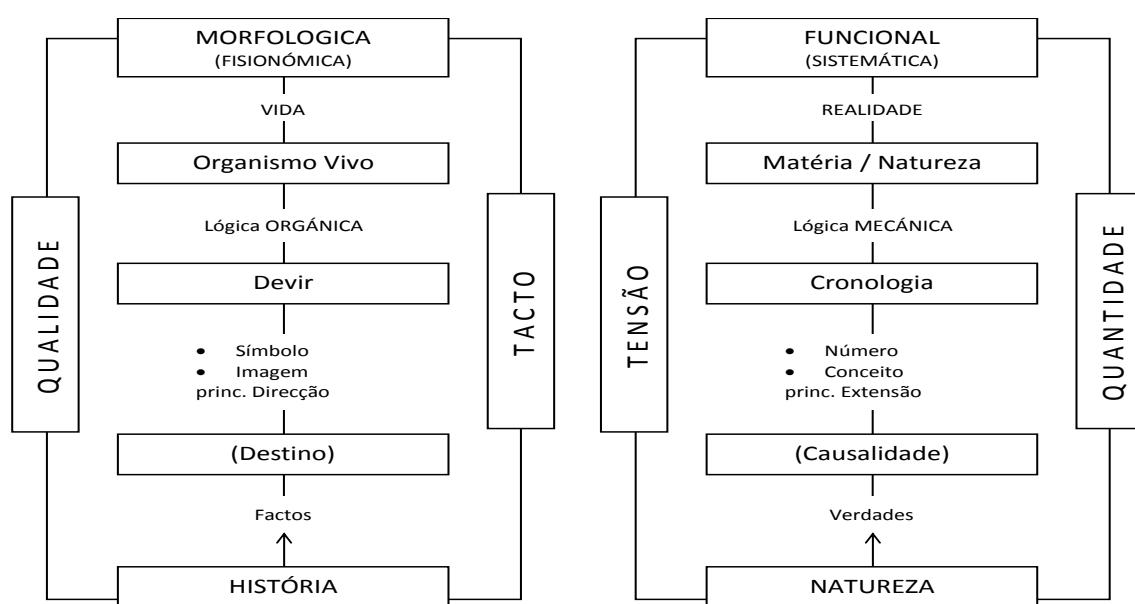
Os animais dispõem somente de uma técnica imutável e impessoal (natural), o homem pelo contrário é o próprio criador da sua tática da vida, revelando agressividade, astúcia e iniciativa. A técnica do homem é criativa, consciente, mutável e pessoal, e isto representa para Spengler a grandeza do homem (a vontade de poder), mas também a sua miséria (ser-para-a-morte)! Seguindo esta fatalidade, o Ocidente já ultrapassara o auge da sua história, já começou a época na qual a criação do homem começa a levantar-se contra o seu criador. Tal como outrora os homens se opuseram à natureza, opõe-se agora a máquina cósmica ao homem. O senhor do mundo está cada vez mais escravo das máquinas. Não falta *pathos* nas descrições dedicadas a esta queda do homem, derrotado pela técnica, vencido pela sua própria tática de vida.

Todavia, o autor não atribui à técnica o papel de sujeito. A decadência de mais uma cultura (e a mais imponente de todas), não resultaria todavia da técnica, mas da alma humana. Dessa neutralização do espírito do Homem, este acaba por ser vítima do tal sombrio presságio que ameaçava a civilização europeia, isto é, de um apagamento e desencantamento consigo mesmo, se bem que aparentemente se instale uma nova forma de religião (o consumo, dir-se-ia) uma igualdade nos ócios, uma busca de conforto e deleite artístico, o nosso bem conhecido *panem et circenses* romano.

A meu ver, e através da captação dos factores históricos operantes e da constatação de uma uniformidade de estrutura vital, o ‘tacto fisionómico’ spengleriano constitui-se como a primeira e mais válida tentativa de sistematização da Decadência, irreversível da cultura fáustica, abrindo caminho, assim, à fundamentação filosófica da pós-Modernidade, pleno de um optimismo massificado e vulgar. Este tipo de optimismo é modelado pela crença de um progresso infinito, mas surge grandemente infestado de uma presença de tédio vital, o qual é sinal do abismo.

A morfologia da história universal é uma simbólica universal, cuja realidade permitirá a Spengler descobrir grupos com idênticas afinidades morfológicas. Não, como já se viu, a morfologia sistemática que trata a matéria e os seus nexos causais, mas a ‘fisionómica’ no seu sentido goethiano, ou seja a partir das ideias de similitude e metamorfose. Radicando na tendência funcional da natureza, que alia os princípios de simplicidade e diversidade, esta seria o seu modelo funcional do cosmos e que explicaria todas as formas orgânicas – a vida e a história.

Poderemos esquematicamente representar esse seu modelo organizacional de compreensão da vida, do modo que a figura representa:



Também é de salientar a dimensão projectiva das ideias de Arnold Toynbee, nomeadamente em *Um Estudo de História*, na categorização e problematização daquilo que esteve na génese da cultura pós-Moderna. De certa maneira, Toynbee segue um caminho idêntico ao efectuado por Spengler, embora menos fatídico e mais optimista. Spengler havia chegado a conclusões essencialmente pessimistas relativamente ao futuro da civilização ocidental, atitude esta que desperta uma reacção crítica a Toynbee, e que por via disso, se propõe reexaminar a questão, nomeadamente no que toca ao problema da duração predeterminada da vida das culturas.

Na esteira de Spengler, e de uma corrente diria historicista, por se ater aos dados historicamente comprováveis visando detectar as leis basilares da história, este historiador inglês reexamina a questão da civilização ocidental em moldes relativamente menos fechados que Spengler, valorizando a ideia de que, no seu âmago, as civilizações são confrontadas com uma espécie de dialéctica tese-antítese-síntese (chamada por si '*lei do desafio e da réplica*') a qual se torna o verdadeiro *leitmotiv* da história. Prefere então, o conceito de Civilização ao de Cultura, que é o seu equivalente no pensador germânico.

Para Toynbee, a unidade fundamental da história não pode ser uma cultura nem um estado, seja ele a Inglaterra, a Alemanha ou a França, mas antes toda uma civilização. O filósofo inglês reconhece o primado da universalidade do mundo histórico, ou seja, uma grande civilização que em cada tempo histórico ousa transformar-se em 'estado universal'. Identificou num grande relance sob o panorama histórico mundial, cerca de vinte e uma

civilizações inteiramente desenvolvidas, que atravessaram estádios geracionais similares e que passaram pelas mesmas regularidades históricas, divisíveis em períodos de aproximadamente seis mil anos.

Como explicação deste movimento em ritmo recorrente, esta ideia parece enraizar-se na lógica bersoniana do *elan vital*. Para além disto, Arnold Toynbee considera terem existido algumas civilizações abortadas (ex. a dos vikings e a dos celtas da Europa Ocidental), e outras civilizações paralisadas, como foi o caso dos esquimós e espartanos.

Afastadas as hipóteses clássicas da raça e do meio ou ambiente, concluiu que elas nunca poderiam ser justificadas plenamente como fio condutor da história, pois não poderíamos encontrar as condições exactas para predizer o desfecho da interferência das forças que esses dados representariam. Na verdade, mesmo que estivéssemos totalmente informados acerca de todos os dados da raça e do meio, e que elas fossem absolutamente susceptíveis de formulação científica, jamais poderíamos predizer o desfecho dessa interferência, em virtude da impossibilidade de equacionarmos todas as reacções emotivas e psicológicas dos respectivos actores em presença.

É por isso que o cálculo das variáveis seria impossível. Consequentemente, Toynbee vira-se para o lado psicológico e histórico: não se pode compreender uma acção (resposta) sem ter em conta um reacção (desafio) ou vice-versa, o que torna o binómio desafio-resposta uma espécie de lei universal da história. As civilizações surgem em função de um esquema de respostas a desafios ou adversidades de dimensão média ou óptima. Quando já não conseguem responder cabalmente aos desafios anteriores, cujo sintoma pode ser apresentado como ‘fase de perturbações’ que coincide com o desmoronamento do Estado Universal, entram, inevitavelmente, em declínio e decadência.

Deste modo, Toynbee conclui que a hipótese do ‘desafio-resposta’ seria a hipótese mais adequada. Segundo a sua ideia, existiria em cada civilização uma *minoría criadora* que responderia a reptos sucessivos levando a desenvolver-se, mas em cuja orgânica estaria presente um momento de desintegração (decadência), a qual coincidiria com a sua transformação em *minoría dominante*.

Consequentemente, a sua ideia de história não radicaria nem na imagem de círculo nem de linha, mas sim de uma concepção ciclóide, tal como a ideia de curva que descreve um ponto de uma circunferência que rola sobre um plano. Trata-se, afinal, da ideia da roda de um carro. A roda gira sobre si mesma (aspecto cíclico), mas á medida que gira sobre si mesma, o carro vai avançando (aspecto progressivo)! Nessa desintegração, estaria a

mente de um novo começo, o que confere à cultura pós-Moderna, uma característica de ruptura com o seu momento anterior – a Cultura Moderna. Segundo o autor inglês, as causas ou sintomas dessa desintegração tipificar-se-iam a seis níveis:

- a unificação política forçada, sob a forma de um Estado Universal; (ex.actual: União Europeia);
- a falta de poder criativo das minorias; (ex. actual: a crise da cultura);
- a perda de unidade social como um todo; (ex. actual: a crise de identidade nacional);
- a auto-adulação a um líder ou ideia abstracta; (ex. actual: a excessiva fulanização e personalização do ‘eu’);
- o demasiado apego a uma qualquer técnica, mesmo que bem sucedida anteriormente; (ex. actual: o ‘dogma tecnológico’);
- a falta de humildade que a faz perder o sentido de equilíbrio; (ex. actual: o narcisismo hedonista).

Num pequeno esquema, vejamos os aspectos centrais que moldam e fomentam a decadência da cultura moderna tradicional (desde a segunda metade do século XVIII à primeira metade do século XX):

1. Conceito epocal: <i>TRABALHO MASSA</i>	MÃO	DECADÊNCIA AMBIENTAL (choque ecológico)
2. Essência: <i>DEVER</i>		
3. Filosofia de vida: <i>AUTORIDADE</i>	FÁBRICA	DECADÊNCIA MATERIAL (choque consumista)
4. Concepção espaço-temporal: Linear, uniforme, infinito <i>PROGRESSO</i>	INDÚSTRIA	
5. Concepção social: Comunicação despersonalizada, séria 6. Paradigma filosófico: MASSIFICAÇÃO	PRODUÇÃO DINHEIRO	DECADÊNCIA EMOCIONAL (choque psicológico)

		SAQUE ECONÓMICO <i>(CHOQUE FINANCEIRO)</i>
Moral ético-religiosa <i>TRADICIONALISMO</i>	CAPITALISMO	CRISE
AUTENTICIDADE	INAUTENTICIDADE	DECADÊNCIA

Daquilo que atrás fica registado, pode-se dizer que a tradição fáustica, personificada em Oswald Spengler, esforçou-se em radicalizar e desmascarar os falsos argumentos prometeicos, os quais associavam o domínio técnico da natureza a fins de libertação e emancipação da espécie humana. Mais do que apontar um rumo novo a uma civilização técnica que renunciava a ‘pós-história’, e que advogava o seu próprio fim enquanto utopia, isto é, pela exaustão, completude e consumação da noção de História.

Spengler, com a sua visão fáustica e angustiada de um mundo premonitoriamente pós-Moderno, vem concretizar esse esgotamento das concepções positivistas até então vigentes, as quais idealizavam o crescimento económico ilimitado, a inovação técnica infinita e o impulso capitalista para a acumulação obsessiva de capital. Spengler formula, assim, a primeira grande visão antecipatória daquilo que virá a ser o mundo pós-Moderno globalizado, mundo este por si pintado a cores bem cinzentas, modelado por um pessimismo visceral e um decadentismo e uma ruína fáceis de entender, à luz do ingrediente básico tipicamente humano – a vontade de poder! Considero que esta sua moral da renúncia tem expressão fiel naquilo que a palavra ‘*Serenidade*’, por si usada, designa.

A ‘Serenidade’, para o pensador alemão traduz essa atitude de espírito do filósofo e do historiador, simultaneamente de abandono e indiferença, pois estamos no âmage do mundo técnico mas ao mesmo tempo expostos à manifestação da sua ameaça. Como ele diz, chegará o dia em que terão deixado de existir o último retrato de Rembrandt e o último compasso de Mozart, ainda que continuem havendo todavia, telas pintadas e partituras gravadas. Virá o dia em que terão desaparecido os últimos olhos e os últimos ouvidos capazes de entender a linguagem dessas formas. Ideias estas que apontam, insistem e seguem, para o nada.

A história Universal situa-se para além do terreno da causa e do efeito, da lei e da medida, e, como devir irreversível no cumprimento do seu destino, mais não é do que a

imagem de uma eterna formação e transformação, de um maravilhoso desenvolvimento e ocaso de formas orgânicas. Tudo o que é cósmico leva impresso o destino da periodicidade. E tudo o que é histórico tem um ritmo, uma direcção e um tempo próprios.

O método naturalista usado por Goethe é o único método verdadeiramente histórico: a sua ‘natureza viva’ corresponde àquilo que Spengler chama História Universal. A concepção copernicana da história opõe assim, ao mundo como mecanismo elaborado pela ciência mecanicista e matemática, o conceito de mundo como organismo. Na primeira imagem a-histórica do mundo, a de Newton, predominam as ideias correlatas de natureza morta e de lei, enquanto na segunda imagem do mundo, a spengleriana, sobressaem as ideias de natureza viva e de forma.

A serenidade spengleriana, sendo uma atitude a respeito das coisas, uma atitude de espera, implica uma renúncia ao fazer empenhado e ao querer profundo, isto é, a qualquer activismo, porque estamos sujeitos à fatalidade inevitável do destino, mas nunca uma atitude ascética. Por esse facto, Spengler mostra-se completamente avesso ao mito sobre o futuro e progresso radioso da Humanidade, tal como todas e quaisquer ideologias, liberais, anarquistas ou socialistas que o apregoam incansavelmente, manifestando um determinismo histórico anti-intelectualista, no que ao declínio irreversível da Europa diz respeito.

Como vemos, a História é uma resultante de coisas vivas, que deriva logo das primeiras impressões:

*“A attitude histórica começa para todos a partir das primeiras impressões da infância. Os olhos infantis vêem bem; e os factos do ambiente imediato, a vida da família, da casa, da rua, são sentidos e percebidos pela criança, até aos últimos fundamentos, muito antes que o seu campo visual penetre na cidade com os seus habitantes (...) Assim também o homem primitivo é um profundo conhecedor de tudo quanto aparece vivo ante os seus olhos (...)”*⁶⁶

Para compreendê-la, é preciso construir uma razão análoga, apoiada num terreno biológico – e, portanto, fora do tempo – de modo a que o singular adquira sentido numa escala universal. Assim, pois, a queda do Império Romano condensa o fim de outras civilizações – muito especialmente o da nossa. Cada uma dessas culturas imprime a sua matéria, que é o homem, e sua própria forma. Cada uma possui a sua própria ideia, as suas paixões, vida, desejos e sentimentos. Spengler sintetizava historicamente esta relação

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 38-39.

dizendo que os gregos tinham alma, e os romanos intelecto, através da analogia entre os princípios de cultura e civilização, respectivamente. Do mesmo modo e tomado como exemplo, que a queda do Império Romano condensou o fim de outras civilizações, as Culturas – nesse vasto jardim que é o mundo – são como flores que nascem, florescem e morrem. Guardam todas uma previsibilidade e um destino irrevogáveis!

As civilizações radicadas nas suas megalópolis e desprezando as raízes da alma, são o produto resultante de um processo natural de senilidade e niilismo que marcam a presença da decadência e o esgotamento da humanidade, à maneira de um eterno retorno que é a do fluxo eterno e irreversível de todas as coisas vivas. O homem moderno torna-se um construtor de cidades tornando-se cidadão, perdendo o sentimento íntimo com as suas raízes e identidade. Nega-se a natureza, tornando-se a urbe um autêntico mundo artificial, anónimo e impessoal.

As ideias de Spengler também fazem lembrar a crítica nietzscheana aos ‘ídolos’ da época (ideais da ciência, da filosofia, da cultura burguesa ou do socialismo), na senda de uma regenerescência total e na busca do homem novo, mas a derrota alemã na guerra acaba por levar Spengler a um total descrédito quanto à reabilitação do homem civilizador da Europa. Em vez de desesperar de uma vida onde se torna vão, o homem resigna-se à sua inserção na ordem cósmica, à alternância ritmada da criação e da destruição, da alegria e do sofrimento, do bem e do mal. A esperança no além seria substituída pelo verdadeiro amor das coisas terrestres, deixando de haver lugar para qualquer antagonismo entre história e fatalidade, ou entre a vontade e a necessidade.

Esta é sem dúvida alguma uma consequência da moral niilista do desenraizamento do intelecto, e simboliza-se na vida concreta, na proeminência da grande urbe com tudo o que de inautêntico e desumano ela cria e transmite. Nesse fundo de vastas proporções e impensáveis silêncios, por onde passam as culturas, no seu fluxo heraclítico, insinua-se algo da biologia de Goethe. Um sentido radicalmente individual, intransferível.

Ao contrário do que se possa pensar, *A Decadência do Ocidente* não deve ser considerado um simples lamento ou lágrima das formas passadas, mas sim uma metodologia inovadora á contemporaneidade. Uma vez determinada a fisionomia – o retrato em largas pinceladas – o historiador ou *morfologista* deve firmar o seu corte transversal nas relações que se espriam num campo de coisas plurais, jamais desfloradas, profundamente compactadas, entrenhadas com as mesmas linhas de um só novelo, que reunisse os mitos de uma cultura.

Para Spengler, o retrato da história é a sua essência, que se revela na *compreensão*. A perda de referencial e outras transformações que caracterizam a pós-Modernidade, acabam por estar subjacentes a toda esta problemática do significado histórico do devir. Efectivamente, a transmutação dos valores até então legitimados pela tradição, tem como consequência a deflagração de uma crise gnoseológica e sócio-cultural, em que o rebaixamento da entidade humana nunca foi tão visível.

A passagem da Cultura para a Civilização, da Vida para a Morte, da Plenitude para o Caos resume, então, a História, qual *moira* cumprindo inelutável, a sua missão rumo à decadência e decrepitude, segundo Spengler. A cultura europeia, deste modo, transforma-se numa civilização decadente, com uma forma avançada de caos social, moral e político, dominada pelo universo técnico.

Ortega, na sua *Espanha Invertebrada* alude à distinção entre os dois termos (Cultura-Civilização), estabelecendo uma clara fronteira entre si:

*"Porque la 'civilización' a diferencia de cultura – es un conjunto de técnicas mecanizadas, de excitaciones artificiales, de lujos o 'luxuria' que se va formando por decantación en la vida de un pueblo."*⁶⁷

Quando se fala em filosofia da técnica e pensamento anti-técnico, estes podem ser compreendidos quer em sentido restricto, quer em sentido amplo. No sentido restricto, a técnica é definida como um problema ou campo disciplinar específico da filosofia, em geral. Desta forma, ela figuraria ao lado da lógica, da metafísica, da estética, da filosofia política e de outras, como questão central da filosofia. Então, a filosofia da técnica distingue-se nitidamente, pelos seus problemas e abordagens de campos vizinhos, como é o caso da sociologia e da psicologia.

No sentido amplo do termo, a filosofia da técnica refere-se a todo aquele conjunto de pensadores que têm a técnica como uma das suas temáticas centrais, mesmo que não utilizem expressamente a expressão 'filosofia da técnica' ou mesmo que a concebiam como um campo específico da filosofia. Cabem nesta categoria, alguns pensadores que mesmo não sendo efectivamente filósofos de formação, desenvolvem ou desenvolveram uma reflexão ampla e fundamental sobre o fenómeno técnico, as suas causas, derivações e efeitos culturais, no contexto da contemporaneidade. Neste âmbito podemos incluir Aldous Huxley, escritor norte-americano que por volta de 1913 já começava a tematizar o

⁶⁷ ORTEGA, 2004, p. 120.

futuro ‘decadente’ das sociedades (pós)-Modernas, com modelos antecipatórios e projectivos, timbrados a cores tendencialmente pessimistas.

Numa época ainda anterior à I Grande Guerra, onde ninguém ouvia falar em bebés- proveta ou terminais sensitivos, e em que o telefone era um objecto de luxo ou a televisão uma miragem, Huxley teve o condão de abrir as portas ao futuro, e, por assim dizer, materializar muitas das preocupações filosóficas de Spengler e Ortega. O escritor norte-americano tematiza, efectivamente, *avant la lettre*, problemáticas pertinentes da era pós-Moderna, a saber:

- a lógica do condicionamento behaviorista dos interesses;
- a lógica do divertimento-diversão como negócio;
- a ilusão da felicidade através de dopings sociais e a vasta profusão de comportamentos de fuga, tal como a pertinência da repressão sexual, e,
- a inevitabilidade da censura e do totalitarismo, a partir da acção dos ‘engenheiros sociais’.

Os ditos engenheiros sociais (políticos, comunicadores mediáticos, sociólogos, técnicos de marketing, publicistas, banqueiros, etc) sempre foram onnipresentes em todos os regimes, quer fossem totalitários ou liberais. Houve sempre uma preocupação de justificação técnico-ideológica de cariz industrialista e fordiana. Desde a fórmula nazi de *‘produtividade e alegria’*, ao mito dos *‘trabalhadores-modelo comunistas’*, houve como que uma lei ético-moral imperativa, de valorização do automatismo cego, da obediência ao todo-poderoso cronómetro. A *disciplina mecânica* configurou em qualquer caso, uma visão moralista e materialista, rigorista e racionalizadora.

Com o advento da sociedade de consumo pós/hiper Moderna e democrática, bem como o predomínio do sujeito individual e respectiva valorização social do bem-estar, do lazer e do tempo livre, foi-se sobrepondo uma nova lei imperativa – o **culto individualista do presente**. Ao controlo mecânico dos corpos de produção, sucede-se um controlo dos espíritos, flexível e comunicacional, participativo e simbólico. Os grandes discursos e desígnios ideológicos enquanto projectos ou ideais colectivos superiores, vão perdendo o seu *elan* e o seu fulgor, dando lugar a uma vontade de optimização do individual, enquanto parte integrante de uma totalidade.

O trabalho desglorifica-se paulatinamente, e o vector ético passa a ser valorizado pela acção prestativa ao serviço da produtividade colectiva, do interesse e eficácia postos ao seu serviço. O culto pós-Moderno ou pós-moralista, incrementa exponencialmente um teor

para a inovação, criatividade, maximizando a abertura à mudança por parte do eu, a sua expressão e autonomia personalizada e comunicacional.⁶⁸

Huxley tem o condão de refletir sobre a condição humana e todo o relativo progresso e prosperidade que a humanidade tem alcançado neste curto espaço de tempo, que vai da Revolução Industrial aos nossos dias. E concretiza bem o seu objectivo, essencialmente pedagógico e cultural. Fá-lo numa linguagem simples, quase de leigo, atingindo o essencial relativamente à substância pós-Moderna e pondo em jogo conceitos éticos, sociológicos e filosóficos. Se por um lado, as conquistas humanas são uma maravilha que nos assombra, por outro, corremos sérios riscos de hipervalorizar tais conquistas e esquecer os limites da dimensão existencial, ética e humana.

Em suma, surgem imensos questionamentos culturais, éticos e sociais, aos quais não podemos deixar de nos furtar a responder, tais como, por exemplo:

- haverá um limite para o desenvolvimento humano? Se há, qual seria ele?
- quem vai impor esses limites? O que é cientificamente possível será eticamente viável?
- para onde caminha a humanidade? Se a destruição é inevitável, o que podemos esperar? Se ela pode ser evitada, como é que isso será possível?
- até que ponto o homem é senhor de si mesmo?

Observando a rapidez com que as inovações se têm verificado, é impossível não compararmos esse nosso mundo (pós-Moderno), que a cada dia traz algo de novo (e trágico), com o *Admirável Mundo Novo* que Aldous Huxley idealizou há oitenta anos, na década de 30. A obra é uma fábula futurista de uma sociedade completamente organizada, sob um sistema científico de castas, onde a vontade livre fora abolida por meio de um condicionamento metódico, a servidão tornou-se aceitável mediante doses regulares de felicidade quimicamente transmitida pelo *Soma* (a droga do futuro), e onde as ortodoxias e

⁶⁸ São destas ideias que Lipovetsky, em *O Crepúsculo do Dever*, apelida ‘nova ética liberal-democrático-social’, e que encerram, afinal, muitos perigos e contradições: “*Como poderia consegui-lo, quando se conhecem os efeitos devastadores das políticas ultra-liberais na sociedade em geral: o fosso entre ricos e pobres aumenta, os sistemas de protecção social recuam, há toda uma parte da população que se marginaliza, os sistemas educativos degradam-se, a criminalidade aumenta, a focalização nos lucros imediatos intensifica-se, a economia especulativa leva a melhor sobre a indústria (...) o culto do laissez-faire acelera a promoção de um individualismo desenfreado (...)*” (LIPOVETSKY, 2010, p.219)

ideologias eram propagandeadas em cursos noturnos ministrados durante o sono. Lipovetsky manifesta idêntica perspectiva na obra assinalada, criticando a moral de negócios no que ela tem de instrumentalidade utilitarista e pragmática, a partir de um espírito democrático de sedução e novidade.

Naquele livro, o autor mostra, de certo modo, a sua visão de um futuro decadente e trágico, e na senda de Oswald Spengler antecipa quase profeticamente um mundo bem diferente daquele que existia na sua época. Para ele em 1931 vivia-se o pesadelo da excessiva falta de ordem, enquanto na sua fábula aconteceria o contrário, seria o pesadelo da ordem em excesso. Ou, por outras palavras, ele antevia já naquela época, toda a complexidade inerente ao binómio segurança-liberdade.

Huxley profetizou em *Admirável Mundo Novo*, uma civilização de excessiva ordem (autoritária ou ditatorial – similar aos regimes fascista, comunista ou nazista), onde todos os homens eram controlados desde o nascimento por um sistema que aliava controlo genético (predestinação), a condicionamento mental, o que os tornava presas em prol de uma aparente harmonia na sociedade. Não havia espaço para questionamentos ou dúvidas nem para temáticas de conflitos, pois até os desejos e ansiedades eram controlados quimicamente pelo *Soma*, sempre no sentido de preservar a ordem (ideia, classe ou raça) dominantes. A liberdade de escolha estava restricta a poucas matérias da vida, e reservada apenas às castas superiores.

A meu ver, estas ideias constituem-se numa superação do *Admirável Mundo Novo*, de Huxley. Nessa visão, o mundo organizado e perfeito não prescinde de conflitos existenciais e frustrações, guerras ou conflitos sociais. Em *Matrix*, um dos *robots* andróides, explica que a experiência de se evitar qualquer frustração nos homens não tinha resultado, e por isso fora criada uma nova *Matrix*, melhor elaborada, que abrigava inclusive, os problemas, as guerras, as falhas, as frustrações e as dores humanas. Incrivelmente, satisfaz-se até a ‘necessidade’ de frustração, entendida também como uma necessidade humana.

Para que as pessoas não percebam que aquela é apenas uma realidade virtual, criada pelos computadores, todos são levados a um estado de semiconsciência do real, a qual lhes induz a ver o imaginário como real e a identificá-lo enquanto tal. É como se estivéssemos a sonhar ou a ter um pesadelo sem fim. Só alguns poucos mortais, fogem a esse padrão e tentam subverter a ordem estabelecida, sendo, por conseguinte, constantemente perseguidos e severamente castigados.

O que difere *Matrix* da fábula de Huxley é que lá, o mundo já não está a ser governado por homens mas sim por máquinas *robots*, tendo como sua matriz, o *computador*. Todos vivem dentro de uma ordem pré-estabelecida, não através de alguns homens em detrimento dos outros, mas pelo contrário, pelo computador que governa quase todas as mentes humanas. Essas fábulas científicas, actuais e antigas, guardam entre si um ponto de comunicação: todas apontam para uma desumanização crescente do homem, uma morte e apagamento intersubjectivo do indivíduo, embora de pontos de vista diferenciados.

Se o futurismo de Huxley nos faz reflectir sobre os caminhos da nossa civilização, afinal, sete décadas passaram e muita coisa mudou, algumas profecias tornaram-se realidade, e *Matrix* apresenta-nos o avesso da civilização, num mundo onde o **real** e o **virtual** se confundem perigosamente alertando-nos para os perigos que a revolução informática e robótica pode gerar. Um mundo, afinal, onde o homem deixa progressivamente de ser senhor da sua história e identidade, e se vai deixando controlar pela máquina que ele mesmo criou. Ambos têm em comum a dominação do espírito humano, que no *Matrix* é a absorção e criação total da mente humana, e no *Admirável Mundo Novo* é a perda total da individualidade pelo colectivo, determinada por factores genéticos e condicionamento constante, controlada pelos donos do poder. A repressão ao elemento subversivo é fundamental nos dois mundos para a sua manutenção, garantindo o equilíbrio e a harmonia.

Outras realidades preconizadas por Huxley já se manifestaram: a revolução informática e a onipotência da internet, a qual alterou profundamente o sistema de comunicações e a própria genética. Nesse sentido, *Matrix* inovou, trouxe a discussão de Huxley à tona, adaptada à realidade presente, ao focalizar e sublinhar a predominância do **mundo virtual**. No campo genético, as actuais descobertas científicas deixariam Huxley talvez não admirado mas no mínimo perplexo, com os rumos tomados pela ciência.

As novas descobertas sucedem-se hoje a um ritmo vertiginoso, e já não se pode, a meu ver, falar em ‘descoberta do século’. O século todo tem sido uma sucessão de descobertas e conquistas humanas. Da fabricação da bomba H, que Huxley só veio a conhecer bem depois da edição do *Admirável Mundo Novo*, temos uma sucessão de acontecimentos, como a chegada do Homem à Lua, a observação de parte do universo através dos satélites, a realização de missões a planetas distantes através de sondas, entre muitas outras.

As guerras modificaram efectivamente o perfil da história, e hoje vivemos ainda o terror da destruição total, da guerra nuclear ou biológica, ou, pelo menos a mega-ameaça de todos os terrorismos, urbanos, nacionais, internacionais, os quais não têm sido resolvidos diplomática ou militarmente. Vivemos na era da informática e da robótica e o planeta Terra transformou-se, como se diz vulgarmente, numa ‘aldeia global’, abrindo o caminho da mundialização, com os avanços da internet. Paradoxalmente, não conseguimos dialogar com as pessoas com quem vivemos, mesmo com os nossos vizinhos. O homem tornou-se cada vez mais solitário. A internet eliminou distâncias, porém, não superou o preconceito, as diferenças sociais gritantes, os conflitos étnicos, as lutas de classe, honoríficas ou de poder. Os problemas afinal subsistem de um modo extremamente real.

No *Regresso ao Admirável Mundo Novo*, Huxley retoma algumas de suas hipóteses sobre o futuro que não posso deixar de considerar. Ao perceber a rapidez com que elas estariam a ocorrer já em 1957, ele afirma a sua fábula futurista ou profecia, a qual deveria ocorrer no VII século depois de Ford! No entanto, este segundo livro é bem mais que um retorno a sua obra, é uma análise da civilização humana e da sociedade contemporânea, através da percepção da utilização das várias descobertas científicas e das experiências desenvolvidas, no decorrer de quase três décadas.

No prólogo, o autor diz-nos que se propõe discutir o problema da liberdade e da individualidade humana, que se via seriamente ameaçada. Se a questão central é a liberdade, ela será abordada segundo Huxley, com uma certa superficialidade, focando a sua análise na tendência de super-organização, a qual conduziria à impessoalidade e alienação, bem como as várias formas de condicionamento humano. As técnicas do *marketing* são, hoje, o sucedâneo dessas formas de condicionamento passadas. No final, questiona-se sobre as saídas possíveis, entre elas a educação para a liberdade.

Hoje, depois de ultrapassado o século XX, também não temos uma ideia clara do que seria a colonização dos outros planetas, por exemplo. A tecnologia avançou, mas ainda não possibilitou empreender tamanha façanha. Hoje estamos menos adormecidos para os problemas gerados pela degradação do meio ambiente, proliferando inúmeros e activos grupos ecológicos.

Huxley oferece-nos uma visão geral das razões da estreita correlação entre gente em excesso, gente que se multiplica rapidamente, a formulação de filosofias autoritárias e o nascimento de sistemas totalitários de governo. Mas parece que ele tendo já vivido a experiência do nazismo e do estalinismo, preocupa-se mais com a possibilidade de uma

ditadura totalitária, não nos moldes semi-violentos do Admirável Mundo Novo, mas semelhante à obra *1984* de Orwell, com a qual estabelece algumas comparações. Esta posição avessa vai aparecer em todo o *Regresso*. Este será o seu principal exemplo, com o qual fará inúmeras relações ao estudar o desenvolvimento do jovem ditador e das novas ditaduras.

Muita coisa mudou depois da publicação de seu *Regresso*, pois Huxley escrevia em plena Guerra Fria. Com as duas Alemanhas divididas e uma Rússia forte, fazendo frente ao poderio económico americano, estava na moda criticar o regime comunista russo. Não nos podemos esquecer, que apesar de Huxley ter uma visão bastante evoluída para o seu tempo, foi um homem plenamente inserido e situado no seu tempo, ou na sua circunstância, como diria Ortega. É bom recordar que nessa época, ainda não havia a Guerra da Vietname, ou a do Golfo Pérsico, nem a queda do Muro de Berlim ainda não tinha acontecido, tal como não se esperava a fragmentação da Rússia, ou a guerra de etnias na antiga Rússia, favorecendo ainda mais o interesse de uma hegemonia global americana. Também ainda não se havia formado o Mercado Comum Europeu, com a União Europeia e alguns factos históricos imprevistos, que modificaram a geografia e a política da Europa.

O autor do *Regresso* reconhecia que o Ocidente dependia, como ainda hoje depende dos países periféricos para suprirem as suas necessidades, e alertava que se as ditaduras futuras lhes fossem hostis, teriam que arcar com as consequências de possuírem demasiada população num território demasiado pequeno. Huxley não aprofunda o raciocínio em termos económicos, dá apenas algumas pistas. O seu raciocínio ficou quase inteiramente circunscrito ao campo científico. Trabalha porém nos seus capítulos subsequentes, todos os mecanismos existentes em seu tempo, os quais poderiam levar ao condicionamento humano e à dominação da civilização humana por ditaduras autoritárias.

Porém, a ciência, como o próprio autor vislumbra, não é apolítica, tem sido usada para favorecer os interesses dominantes, na esteira do que afirmaram os Teóricos de Frankfurt. Estamos longe da *República* de Platão, governada pelos filósofos em prol da humanidade!

O facto é que Huxley associa superpopulação com impossibilidade de gestação da Democracia. Chega a ridicularizar aqueles que pensam numa transformação social que leve a sociedade a uma maior harmonia, pela via da solidariedade. Ele trabalha a lógica do capital, e, tal como Spengler e Ortega, também condena essa lógica por aquilo que tem de mais vil e desumanizante, que seria o privilégio de poucos em detrimento de muitos, mas

cristaliza as relações internacionais da forma que se apresentam na ordem mundial dominante.

Como tudo tem o seu preço, o homem do Ocidente, não a civilização humana como um todo, terá que pagar a sua factura pelo progresso técnico que conquistou. Ele acreditava que na viragem do século, a maioria da humanidade deveria escolher entre a anarquia e o controlo totalitário. Na verdade, esta ‘profecia’ não se concretizou, e a queda do Muro de Berlim faz-nos pensar que isso hoje, não será possível, mas sim, outro paradigma que Lipovetsky explora, dando uma especial ênfase ao processo de **hiperindividualização** das massas, através da evasão-consumo-espectáculo.

Contudo, Huxley não deixa de ser bastante actual, e antevê as vicissitudes sócio-económico-financeiras dos tempos hodiernos, ao reflectir sobre a falência dos ‘pequenos’ diante dos ‘grandes’, e a quantidade de poder que se concentra gradativamente nas mãos de poucos, como factor extremamente preocupante, porque visa estandardizar o humano. Huxley antecipa, todavia, aquilo a que a hipermodernidade é fértil: a legitimação de um mercado aberto, problemático e comunicacional, mas assumidamente presentista e avarento. A ética negocial de racionalização com *joint-ventures*, OPA’s, fusões, tornou-se uma realidade evidente. Tomemos os exemplos de oligopólios e as fusões que têm sido concretizadas pelas gigantescas empresas multinacionais, em que a famosa ideia spengleriana de que ‘*o dinheiro pensa; o dinheiro dirige*’ se aplica bem. Huxley atribuía essa concentração financeira à expansão da tecnologia moderna:

“Vemos, pois, que a tecnologia moderna tem conduzido à concentração do poder económico e político, e ao desenvolvimento de uma sociedade controlada (implacavelmente nos estados totalitários, polida e imperceptivelmente nas democracias) pelo Alto Negócio e pelo Alto Governo.” ⁶⁹

Huxley desvenda igualmente os mecanismos da propaganda numa sociedade democrática futura, demonstrando como ela pode ser extremamente manipuladora. Estabelece a diferença entre a propaganda racional e a irracional. Em sua opinião, a primeira conduz à reflexão, à consciência e à verdade, a segunda utiliza-se e serve-se das paixões cegas, dos medos inconscientes do espectador para, através da mentira, enganá-lo. Mas para ele, a comunicação com as massas, não é boa nem má, é simplesmente uma força, que pode ser bem ou mal usada. Daí os processos de censura políticos e economicos

⁶⁹ HUXLEY, 2000, p. 51.

enraizados numa ‘racionalidade instrumental e pragmática’, a leste e a oeste serem semelhantes nos seus fins:

“No leste totalitário há uma censura política, e os meios de comunicação com as massas são controlados pelo Estado. No Ocidente democrático há a censura económica e os meios de comunicação com as massas são controlados pela ‘Elite do Poder.’”⁷⁰

O problema detectado por Huxley é que a indústria da comunicação já não se ocupa nem com a verdade, nem com o falso, mas com o irreal e o **virtual**. E mais uma vez recorremos ao *Admirável Mundo Novo* onde afirma que:

“(...) as distrações ininterruptas da mais fascinante natureza são deliberadamente usadas como instrumentos de governo, com o objetivo de impedirem o povo de prestar demasiada atenção às realidades da situação social e política.”⁷¹

Olhando o presente, podemos imaginar o imenso potencial de que dispõe a civilização humana, em termos de avanços tecnológicos. E o futuro não está distante, como poderíamos supor. Segue a sua corrida vertiginosa, vencendo o tempo. Como Huxley e tantos outros, tentamos imaginar a civilização do futuro. Desse modo, é impossível não deixar de se questionar: E o futuro? Será o pesadelo da excessiva falta de ordem, em que, ainda, vivemos ou da ordem em excesso da fábula de Huxley? Todavia, como nos lembra Spengler, já não haverá lugar a optimismos!

É especialmente na era Contemporânea que o tema da técnica, que atravessa a história da cultura, começa a ganhar maior destaque, no campo do pensamento científico e filosófico. O tema da técnica também mereceu um forte desenvolvimento no campo do pensamento alemão. Entre os autores mais importantes da escola alemã, figuram nomes como o nosso Oswald Spengler (*O Homem e a Técnica*, 1918), e Ernst Junger (*O Trabalhador*, 1923), ambos do movimento Revolucionário-Conservador alemão, de Weimar, os quais desenvolvem uma visão fortemente negativa da técnica, na qual chamam a sua atenção para a centralidade e dogmatismo com que ela invadiu os vários domínios da experiência humanas.

Também o Neo-marxismo a ela se refere, com a já citada Teoria Crítica da Sociedade, especialmente com as obras de Adorno e Horkheimer (*A dialética do esclarecimento*), Herbert Marcuse (*O homem unidimensional*) e Jürgen Habermas (*Técnica e ciência*

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 80-81.

⁷¹ *Ibidem*, p. 82. (Cf. p.89)

como ideologia). Actuando fora do contexto francês e alemão, também é importante a obra do ‘nosso’ Ortega y Gasset já referida atrás e intitulada *Meditaciones*.

A vida do homem não é apenas pensar, mas pensar para agir de forma qualificada. E não se trata de um pensamento desligado ou descontextualizado da vida. Pelo contrário, nasce dela, nasce da necessidade vital de o homem não querer viver náufrago, na alteração, como os animais. Porém, para sair dessa alteração, é necessário esforço, já que nada na vida do homem, é dado feito e acabado. No homem, o pensamento faz-se, fabrica-se, constroi-se, pouco a pouco, graças a uma disciplina interior e a um cultivo ou cultura. O Homem-massa, existencialmente preguiçoso do alto dos tempos, simplesmente já não participa desse cultivo. Para tal, precisava de se conseguir ensimesmar-se.

Este homem, a quem acontece não ser homem, é pura alteração, pura heteronomia, pura exterioridade. Vive os usos da sociedade, vive num sistema de crenças, entre elas algumas que circulam muito, depois dos avanços da técnica - a de que a humanidade, este ente abstracto, progride, e progride necessariamente até ao infinito. Tal ideia, na opinião de Ortega y Gasset acabou no europeu e no americano com a sensação radical de risco, que constitui a substância do homem. Se a humanidade progride inevitavelmente, se não há necessidade alguma de esforço, podemos despreocupar-nos, desresponsabilizar-nos, tornarmo-nos Homens-massa. Já não há drama, e a história, assim, não passa de *uma tranquila viagem turística organizada por qualquer agência*, como dizia Ortega! O mau uso da técnica é exactamente essa agência de turismo.

O homem caminha sempre entre precipícios, só que agora, para mais sem reflexão, sem *ensimesmamento*. Para dar conta do que é a sociedade, é preciso pensar, também, segundo Ortega y Gasset o que é o mundo, essa sua circunstância constitutiva - o Mundo é o emaranhado de assuntos ou importâncias em que o homem está, quer queira quer não, enredado. A vida é a realidade radical e é nela que transcorre o mundo, e não o contrário.

As coisas no entanto, não nos são apresentadas, mas co-apresentadas, são co-presentes e a cada uma ou um punhado delas, de cada vez, mesmo que tenha, por trás, uma série de outras coisas que deixamos de focar quando elas nos chegam. Na verdade, o problema é tão antigo quanto a própria filosofia, e se não existe explicitamente nos pré-socráticos, está presente em Aristóteles quando afirmou que a técnica é algo característico do homem, alguma coisa superior à experiência, mas inferior ao raciocínio, sabe que é justamente aquilo que a técnica torna possível, ao propiciar ao homem o atendimento de seus desejos mais veementes.

Daí, e como já referi, Spengler afirmar em *O Homem e a Técnica*, que a técnica é a *táctica da vida*. Consequentemente, uma teoria da técnica exige uma teoria da vida humana, sem a qual o facto da técnica torna-se incompreensível. Isto porque, no fundo, a técnica é um recurso; portanto, não consiste somente o emprego dos meios que a vida encontra diante de si sem nenhum esforço, como também e de modo muito especial a direcção destes meios, a produção e administração dos artifícios que possam conduzir a uma realização dos fins essenciais de cada existência, e da vida humana em geral.

Na vida do homem, a técnica é uma presença ubíqua, submergente, avassaladora, não se limitando apenas à produção e emprego dos recursos para a subsistência material da vida, mas atinge cada uma das acções humanas. Assim sendo, é preciso reconhecer que existe além de uma técnica da produção de benefícios materiais, uma *técnica da arte*, uma *técnica do saber*, uma *técnica da salvação*. Nesta linha de pensamento inser-se a citada *Meditacion de la Tecnica*, de Ortega y Gasset, sendo então esta análise alguma coisa muito mais sólida daquilo que exprime o seu título. Em poucas palavras e de um modo necessariamente conciso, trata-se de uma extensão do seu pensamento filosófico sobre o ser e a vida do homem, a propósito da técnica.

Com efeito, Ortega parte da ideia corrente a de que o objecto da técnica é satisfazer as necessidades humanas, mas por intermédio de uma análise deste conceito chega à conclusão de que o homem é *o ser para o qual o supérfluo é necessário*, ideia extremamente contemporânea nas obras de Lipovetsky, e a técnica, a criação de possibilidades sempre novas que não existem na natureza do homem.

Esta ideia acaba por confirmar-se plenamente no mundo contemporâneo como diz Lipovetsky, tendo em conta a dinâmica da novidade patenteada pela lógica imparável da renovação, a qual excita os sentidos e os desejos da humanidade, levando-a à irresistível *febre consumista* de tudo possuir no aqui e agora, ou, para usar a expressão de Huxley nos finais da década de cinquenta, o *'apetite humano de distrações'*.⁷²

Nesta evidência está contida toda uma posição crítica ao papel desumanizador, estratégico e desintelectualizado dos *mass media*, com a profusão de uma lógica sensacionalista, mais virada para o elemento lúdico 'anestesiante', do que para a procura da Verdade, consciente e racional. O homem inventa as suas necessidades, o seu programa

⁷² “ (...) o desenvolvimento de uma vasta indústria de comunicações com as massas, que na sua maior parte se não ocupa nem do verdadeiro nem do falso, mas do irreal, o mais ou menos irrelevante. Numa palavra, não tiveram em conta o quase infinito *apetite humano de distrações*.” (LIPOVETSKY, 2007, p. 81).

vital, e daí a diferença de programas vitais e de técnicas para cumpri-los que ocorreram na história, e que Ortega descreve, juntamente com os estádios da evolução da técnica, até chegar à actual, a *técnica da técnica*, na qual esta se fez independente, convertendo-se na técnica pura da invenção como tal. A técnica é, para si, a reforma que o homem impõe à natureza, tendo em vista a satisfação das suas necessidades. Esta reforma da natureza cria uma nova natureza, denominada '*sobrenatureza*', ou tecnosfera. A natureza fez-nos necessitados e laboriosos e, por isso, impõe-nos a tarefa de a transformar, de modo a suprir as nossas necessidades ou carências. De facto, a teoria da técnica de Ortega y Gasset é fortemente marcada pelo funcionalismo que a articula com uma versão forte do vitalismo: todas as necessidades derivam do próprio e acto radical de viver.

Reduzida a natureza àquilo que nos rodeia, à circunstancia, Ortega y Gasset define a vida humana por oposição à vida animal, como não coincidindo completamente com o perfil das suas necessidades orgânicas, rejeitando qualquer abordagem que recorra ao instinto ou à própria natureza, como se fossemos extraterrestres. A técnica é vista como uma reforma '*contra la naturaleza*', o que torna difícil a defesa de uma política do ambiente, ou de uma ética do ambiente. Posto isto, torna-se evidente que esta concepção da técnica de Ortega y Gasset não é (ainda) capaz de pensar as tremendas consequências das novas tecnologias da comunicação e da informação, a biotecnologia e a engenharia genética. Uma concepção funcional da técnica, ou uma concepção da técnica como dominação da natureza são, pois, insuficientes.

Na busca de uma resposta à pergunta — *O que é a técnica?* — Ortega, quase à maneira de Platão nos diálogos socráticos, constrói a sua escada e cujos degraus ou pisos são os conceitos. O primeiro deles é que os actos técnicos são específicos do homem, sendo o seu conjunto a técnica, definida como a reforma que o homem impõe à natureza com vista à satisfação de suas necessidades, que, por sua vez, são impostas pela natureza ao homem e este responde, impondo-lhe uma mudança. A técnica, porém, não é apenas o que o homem faz para satisfazer as suas necessidades, é a reforma da natureza feita através dos actos técnicos que não são aqueles em que fazemos esforços para satisfazer directamente as nossas necessidades, mas aqueles em que dedicamos o esforço, primeiro, para inventar e, depois, para executar um plano de actividades.

A *técnica do técnico*, tal como se oferece na nossa época, pressupõe a intervenção da máquina e constitui uma grande diferença não somente entre o técnico e o não-técnico, mas entre o técnico, o artesão e o operário. Neste último estádio, priva-se a própria técnica das técnicas especiais, ou seja, a invenção sobre o conjunto de actos necessários para

realizar uma determinada finalidade. Contudo, a tendência que afirma existir apenas uma técnica — a actual euro-americana — é por demais pretensiosa, já que essa técnica é mais uma entre outras do panorama vastíssimo e multiforme das técnicas humanas, já que a cada projecto e módulo de humanidade corresponde a sua técnica. Daí poder-se periodizar a evolução da técnica tendo em vista a sua relação com o homem, ou seja, considerando a ideia que o homem foi tendo da sua técnica, não desta ou de outra determinada, mas da função técnica em geral. Não há dúvida quanto à quase infinitude de possibilidades na técnica material contemporânea.

Mas a vida humana não é somente luta com a matéria, é também luta do homem com a sua alma, e aqui encontra-se efectivamente o cerne da questão da decadência cultural na contemporaneidade.

Actualmente, o tema da técnica está directa ou indirectamente presente nas obras de importantes autores do nosso tempo como Baudrillard, Lipovetsky, Beck e Giddens, conforme já foi referido anteriormente. Oswald Spengler, como já se frisou, é um bom exemplo dessa posição antitécnica em *O Homem e a Técnica*, descrevendo a era Moderna, dominada pela técnica, sob o ponto de vista do trágico. Na sua perspectiva, a humanidade estava transformada numa simples *massa humana*, e o homem tornara-se um autêntico escravo da máquina.

Além disso, também Spengler vincara uma dominação crescente das nações tecnicamente evoluídas e industrializadas, sobre os países industrialmente pobres, tendo em conta a íntima relação existente entre força industrial, a riqueza, o poderio político e o poder militar. O grau de poder militar, advindo da intensidade da indústria desenhava, segundo ele, não só uma submissão interna, com os homens a converterem-se em verdadeiras máquinas, mas também uma submissão externa: as nações submetiam-se a outras nações. Na própria Europa de hoje, é fácil constatar a velocidade desigual no desenvolvimento económico entre países como a Alemanha e a Grã-Bretanha, e outros países como Portugal, Irlanda ou Grécia. Ou entre alguns dos países escandinavos e os recém-membros, bálticos.

Ainda como reforçando a decorrência trágica do progresso técnico, e caracterizando de um modo extremamente actual a nossa situação, Spengler mencionava todos os aspectos ecológicos daí decorrentes, como a devastação da natureza, mediante o desaparecimento das selvas, a extinção da fauna e da flora e as alterações no clima que ameaçam a agricultura e a sobrevivência das populações.

Em suma, chamava a atenção para a formação de um mundo artificial, criado pela técnica, a qual está impregnando, envenenando e destruindo o mundo natural, sem o qual o homem não terá possibilidades de sobreviver. O cenário de crise coloca-se, de modo muito premente, em termos ambientais.

A racionalização e a capitalização exasperada de todos os domínios da experiência, a um discurso totalitário da técnica, acaba por desencadear uma anemia da consciência crítica. A era orteguiana da hiperdemocracia das massas, pautada pela vulgaridade e primitivismo é a ideia-chave que lhe está subjacente. A técnica foi sempre um meio usado pelo homem para certos fins. A transformação da técnica em técnica moderna, acontece com a sua perda de carácter finalístico, isto é, com a prevalência da técnica como um meio aberto.

Deste modo, entramos no mundo do imprevisível onde a trajectória linear passou a ser substituída como que por pulos quânticos, onde algo é necessariamente assim, mas também poderia ser diferente. A técnica moderna é altamente contingente, numa permanente experiência de aleatoriedade e ausência de sentido. A inclusão da técnica nesta percepção de contingência assusta-nos verdadeiramente, porque a revela como produto de escolhas ocasionais impulsionadas por hábitos ou interesses culturais, interesses económicos particulares, vontades de poder pessoais ou políticas, ou ainda irracionalidades de qualquer espécie.

O advento da máquina reforçou bastante este quadro a partir da evolução da maquinaria simples para outras mais sofisticadas e automáticas, que foram sendo introduzidas cada vez mais, no mercado de trabalho. A posse dos instrumentos e meios de trabalho foi sendo progressivamente retirada do artífice (trabalhador), levando-o a um crescente esvaziamento, e contribuindo para uma maior sujeição aos modos de produzir organizados, controlados e direccionados ao interesse económico. Daí a alienação de que ele foi sendo cada vez mais sujeito.

Da passagem da técnica para a tecnologia, a visão como mola propulsora do desenvolvimento da sociedade, foi-se constituindo nos tentáculos do capitalismo financeiro internacional, o qual passou a ditar as regras que regulam e desregulam a humanidade, os quais estão a provocar terríveis desequilíbrios no mundo. O dinheiro e os seus interesses correlativos, passaram a ser sem dúvida, o motor da história!

Os primeiros sinais deste declínio vieram rapidamente após a Revolução Industrial, quando a máquina começou definitivamente a substituir o homem, quando os sentimentos

foram substituídos pelo bom senso racional. Desde então, novas formas de comportamento social e político foram emergindo em toda a Europa: uma grande obsessão com o crescimento económico infinito (o infinitismo prometeico) fortalecido pela convicção de que nos poderíamos libertar no final, de todo o peso da história. As novas elites plutocráticas, que agora ocupam o lugar que a aristocracia tinha imposto, e a expansão da organização burocrática e imediatista do *lucro*, como a única e legítima meta a alcançar na vida, reduziram assim as relações humanas em termos qualitativos.

E enquanto o apetite das massas não pode nunca ser totalmente satisfeito, Spengler argumenta que é compreensível que eles pretendam alterar os sistemas existentes, mesmo que essas alterações impliquem a perda ou a supressão da liberdade, a fim de cumprir tais exigências.

Podemos acrescentar que esta vontade de incremento e instantaneidade de riqueza económica, resultou numa redução empobrecedora do incessante sentido interior e de cidadania ou responsabilidade pública. Dela, há como que uma crescente sensação de fuga para a frente, deslocamento social e económico, o que contribuiu inevitavelmente para o advento dos totalitarismos. Na verdade, quem poderia ter previsto que uma sociedade capaz de enviar naves para o espaço ou curar doenças complexas que varreram o mundo, também poderia tornar-se uma sociedade atingida pelo vírus da *enfermedad* ou *invertebración* orteguianos, afectada e doente pela fragmentação social, descaracterização, criminalidade, toxicodependência e terrorismo?

A filosofia de Spengler possui como principal preocupação, encontrar um modo ou uma modalidade adequadas que permitam analisar morfológicamente o processo histórico da humanidade. Segundo este autor, é inadequado aplicar o raciocínio causal à investigação histórica já que esta não representa uma realidade simples, não podendo, assim, ser ordenada numa lógica de antecedente-consequente. Isto a que chamamos 'história', é, antes, o somatório de uma pluralidade de culturas, irredutíveis a uma forma única. Assim, pois, a anatomia da História prende-se ao domínio do fixo, ao solo a-temporal. Para tanto, Spengler reclama o método comparativo, conceitos, similitudes, analogias, capazes de ultrapassar o quadro particular da vida dos reis e filósofos. O historiador de ofício, em troca, concebe a história como se fora uma teia, que, incansável e inevitavelmente, crescerá de época para época.

Tal como foi referido, e segundo Spengler, uma cultura é um organismo vivo, dotado de corpo – as suas diversas entidades sociais – e a alma - o conjunto das

possibilidades a que tende a orientação fundamental de seu pensamento. A realização de suas possibilidades constitui a vida deste organismo, isto é, o cumprimento de seu destino único e diferenciado. Contudo, do mesmo modo como todo o organismo está submetido a um ciclo vital, este também pode ser apercebido no desenrolar das diferentes culturas.

Toda a vida se encontra regida pela mesma sucessão de etapas: nascimento-origem, juventude-maturidade, envelhecimento-decadência e morte-fim. A respeito de tais fases, correspondem as quatro estações que compõem o ano: Primavera, Verão, Outono e Inverno. Este ciclo encontra-se presente em todas as culturas, como sendo as suas quatro idades fundamentais.

Na Primavera, assiste-se ao seu despontar; nesta fase, predomina o pensamento mítico, numa organização social agrária e feudal. No Verão, surgem as cidades, as artes individualizadas e os primórdios de uma consideração filosófica. No Outono, começam a exaurir-se os seus recursos espirituais; constroem-se as grandes cidades, o comércio cresce em importância e a razão torna-se absorvente, banindo o pensamento religioso e filosófico. O Inverno traz por fim, a morte da cultura e manifesta para Spengler uma transformação em civilização, em que esta constitui a perda dos seus valores próprios. Desaparece a alma cultural, em prol de uma homogeneização industrial (global).

O percurso histórico, nesta concepção, equivale ao processo de cada cultura rumo à decadência e à morte. Para Spengler, a história da ciência deve considerar a evolução das ideias como um processo não-linear e descontínuo. Para Spengler, nada sobrevive além da história. Mesmo a matemática não pode reclamar o absoluto, acima das culturas. Esta tese leva Spengler a afirmar, de maneira radical, a decadência para a qual rumo de maneira inevitável, o Ocidente.

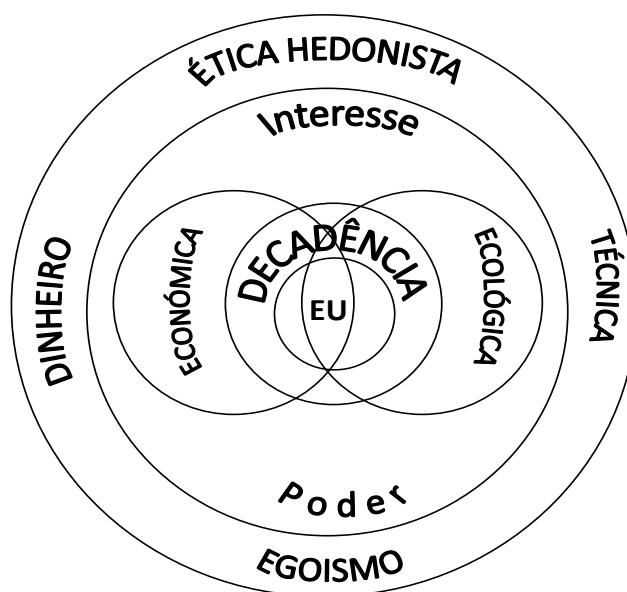
O clima de abandono e desencanto está sobejamente reflectido naquelas páginas. Havia nelas como que um pressentimento e uma inteligência da derrota. E as proporções titânicas da paisagem, ampliavam e enobreciam a decadência de Weimar, cujo modelo reverberava o dos grandes impérios da História, os quais passaram da glória à decadência.

A 'Massa', categoria orteguiana tipicamente actual é efectivamente um conceito que já Ortega utiliza para designar o perfil de homem contemporâneo, racionalizado e automatizado. Homem este que não tem comando, é desprovido de iniciativa e criatividade, ser puramente simplista, unidimensional e conformista. A sua estrutura psicológica é fácil de definir:

- acredita que a vida se pauta pelo *comodismo*, facilidade e triunfo, rejeitando ver nela quaisquer limitações trágicas ou entraves de outra ordem;
- acredita que o seu bom carácter moral e intelectual é propiciado por uma religião puramente *formal*, cortada das fontes vivas lhe poderá transmitir contentamento e bem-estar profundos, tornando inócuas opiniões ou perspectivas assentes na natureza problemática ou construtiva do ser-homem;
- acredita que esse seu viver satisfeito e conformista é condição suficiente á vontade de predomínio, honra e dever, forjando uma segunda natureza essencialmente *artificial*, enraizada num complexo de hábitos.

É neste contexto que poderemos abordar a denominada sociedade de massas, casa do homem unidimensional e conformista, assaltado pelo temor dos progressos da técnica, esmagado e desumanizado pela engrenagem da produtividade. A ideia de negatividade do universo técnico cada vez mais industrializado, torna-se familiar a toda a linhagem de autores que vai de Spengler a Ortega, e que o nosso Raul Brandão curiosamente também alimenta, embora a um nível menos filosófico.

Com a automatização, a sua perfeição metódica e a objectivação técnica do trabalho que gerava miséria e pobreza, Brandão denuncia igualmente todos os males que proliferavam na cidade decadente. O dinheiro como factor de ascensão e prestígio social, e que tem a sua expressão mais actual na mentalidade do ‘novo riquismo’. Em síntese, vejamos as três categorias funcionais da decadência que poderíamos identificar em Raul Brandão:



Isto significa que a coisificação da vida humana, revestida de racionalidade, mecanização, operacionalização e burocratização, condenaram o homem a um estado deveras fictício, desligado do seu mais amplo e profundo sentido ou da sua alma originária. As relações pessoais, os laços familiares, o amor, a amizade, os sentimentos de vizinhança e de comunidade sofreram abalos irreversíveis, em prol de uma postura hipermóderna de salvaguarda privática do *eu* e da individualidade, ou, como relembra Lipovetsky, do predomínio dos direitos subjectivos.

Tais considerações quase spenglerianas na sua essência, não deixam de se revestir de algum significado, já que o anti-cientismo beberá influências de uma certa linha de filosofia da história - a de que a mecanização e a cultura tecno-burocrática, assentes na megamitologia do crescimento, mais não são, afinal, que falsos *'ídolos'*. E estes ídolos auguram um futuro sombrio nos três níveis já referenciados: o económico-social, o ecológico e o psicológico-afectivo.

Raul Germano Brandão é uma figura que aparentemente 'não pertence a este filme'. Todavia, há que referir que a categoria de *'Eu'* que aqui deixamos a florada, constitui por si só, a trave mestra de um filosofar feito de dor e intuitividade (o declínio sentido pela vida), sonho e drama, as quais ajudam a compreender melhor a mudança de paradigma que se operou a partir da segunda metade do século vinte. Filosofar é, para Brandão, a expressão de um 'viver trágico' e insatisfeito, sentido como um 'anarca' de ideias, desprovidos de qualquer sentido político-ideológico, uma vez que é de ordem subjectiva e a-sistemática.

A esta luz, o ‘anarquismo’ brandoniano deve ser visto fundamentalmente como um sentimento de revolta pulsional e recusa interiores das contradições da cidade (o mesmo de Spengler, em termos de filosofia da história, e dos expressionistas alemães como o já referido Karl Kraus, no campo da literatura, por exemplo), ou a um sentimento ontológico, mais do que a aceitação cristalizada de uma opção político-revolucionária (esquerda ou direita). Esquematizariámos a antinomia de que o filosofar brandoniano é expressão, perante aquilo que prefigura paradigmaticamente:

O filosofar de Brandão	O filosofar pós-moderno
CULTURA	CIVILIZAÇÃO
INSTINTO (sentimento)	ENTENDIMENTO (razão)
RURALIDADE (campo)	VIDA URBANA (cidade)
FÉ E TRADIÇÃO	CÁLCULO RACIONAL
INTUIÇÃO	ANÁLISE
IMAGINAÇÃO	UTILITARISMO
AUTENTICIDADE EU INDIVIDUAL	INAUTENTICIDADE MASSA ANÓNIMA

A consciência da alienação perante a sociedade e a pertinência da subjectividade própria, eram expressão da crítica social de uma sociedade industrial mecanizada e totalitária, onde vigorava a divisão do trabalho e a desumanização das relações intersubjectivas, oriundas dos velhos valores humanistas. O declínio da cultura tradicional é identificada a uma correlação entre um autoritarismo do Estado e a outro, de raiz sócio-psicológico traduzindo-se assim num **pessimismo** histórico profundo.

O carácter desumanizado da glorificação da técnica, associa-se à técnica de domínio e poder. A despersonalização resultante da uniformização das consciências e o mecanismo sem alma da propaganda dos *mass media*, perfilam-se igualmente, como a forma de industrialização e monopolização da própria cultura. A lógica da produtividade assente no rendimento e no lucro, objectivada na máquina, mostra a negatividade dos novos tempos e abrirá as portas à sistematização filosófico-social dos pensadores de Frankfurt.

No campo da estética, apareceu uma corrente nova tornada muito popular nos anos vinte. Dominada por um grande individualismo e descomprometida politicamente, de base expressionista e inimiga da partidarização da obra de arte eminentemente colectivista dos autores proletário-revolucionários, ficou conhecida como *Nova Objectividade*.

A Nova Objectividade, fundada por Georg Grosz e surgida em plena época de desilusão reinante, a partir da I Guerra Mundial pretendia numa base de grande descomprometimento político-ideológico, manter a sua pureza artística e libertando-se de todo e qualquer suggestionamento quer à esquerda-socialista (entusiasmo pela Rússia), quer à direita-capitalista (amor à época imperial e à Republica de Weimar). Foi marcada pelo predomínio dos valores cinzentos do pessimismo existencial e por uma atitude irónica e descomprometida ideologicamente (crítica social e cultural à sociedade burguesa e à militarização) diante da sociedade, muito semelhante de resto, aquela que podemos constatar na produção literária de Raul Brandão.

George Grosz é considerado um dos grandes nomes dessa linhagem expressionista. As suas obras manifestam a crítica à hipocrisia e frivolidade da sociedade berlinense do pós-guerra, e a representação de personagens socialmente marginalizados, e representante de uma crise assumida, por exemplo retratando, por exemplo, o mundo das prostitutas e dos trabalhadores. À condenação moral da sociedade burguesa decadente, soma-se a desilusão diante dos horrores da guerra, que se torna um dos motivos centrais de sua obra. A expressão antibelicista também é uma das suas imagens de marca.

Marcado de perto pela experiência da I Guerra Mundial, da qual participa como membro do exército alemão, tal como acontece com Junger, Grosz produz caricaturas e ilustrações satíricas que denunciam não apenas as tragédias da guerra, mas a eticidade preversa da sociedade vigente e a fraqueza reinante das classes dirigentes alemães.

Também na Alemanha mas noutro contexto cultural, muito diferente do ‘provincianismo brandoniano’, mas análogo historico-culturalmente, sublinharia o caso do filósofo e sociólogo alemão Georg Simmel. Este demonstra muitas similitudes com Oswald Spengler, nomeadamente no modo como perspectiva e caracteriza filosoficamente, a economia do século XX. A sociologia alemã, ciência de grande vigor nos finais do século XIX, mobilizou-se naquela época para tentar entender as profundas e aceleradas transformações que se sucediam repentinamente na sociedade de então. Acontecimentos espectaculares ocorriam um após outro. Em 1871, o II Reich Alemão fora proclamando por Bismarck, unindo finalmente os vários estados germânicos debaixo de um só império.

Em seguida, aproveitando-se de um mercado integrado, nasceram indústrias por todo o lado, enquanto os caminhos-de-ferro cortavam a Alemanha de cima a baixo.

O elevado crescimento de capital que vigorosamente teve lugar, depois do aniquilamento definitivo da dispersão da soberania alemã por vários estados e consequente formação do II Reich, fez aumentar exponencialmente Berlim, a qual passou, em escassos quarenta anos, de uma cidade residencial da Prússia com uns escassos quinhentos mil habitantes, para um milhão e meio de habitantes! A nação fervia de entusiasmo crente num futuro magnífico e promissor. Como consequência, gente do campo e das aldeias iam abandonando aos milhares os seus lugarejos e aldeias e tentavam a vida nas fábricas, atraídos pelos salários e pelas oportunidades de uma vida mais promissora e diversificada.

A Alemanha em curtíssimo espaço de tempo, deixara de ser um país feudal e entrava, para o bem e para o mal, no itinerário industrial do mundo moderno, isto é, no desenvolvimento da técnica, na concentração da indústria em empresas gigantescas, no aumento da importância da banca como factor de progresso económico, e no crescimento das grandes massas de trabalhadores nas grandes metrópoles, que cada vez mais, vieram reforçar as hostes socialistas.

Bem ao contrário da tradição intelectual, que sempre uniu quer teólogos quer pensadores socialistas, no seu repúdio total ao dinheiro, Simmel lançou um outro olhar diferente sobre a sua importância. Pontualmente, no dealbar do século XX, em 1900, tido como o ‘século do dinheiro’, publicou o seu livro *Psicologia do Dinheiro*, ensaio no qual além de apresentar uma outra visão, não pecaminosa, mas libertadora da função do dinheiro, chamou a atenção para as consequências da impessoalidade do agir económico na sociedade moderna e seus efeitos sobre os indivíduos:

*“ (...) Com o dinheiro no bolso, somos livres, enquanto anteriormente o objecto nos tornava dependentes das condições da sua conservação e do seu usufruto. Mas, quantas vezes, justamente esta liberdade significa também a falta de conteúdo da vida e o desbarato da sua substância!”*⁷³

O enfoque de Simmel evitou a habitual demonização do dinheiro feita pelos sacerdotes, pelos poetas e intelectuais em geral, como uma cunhagem satânica, fabricada nas oficinas da maldade, com a tarefa de vir corromper, degradar e desumanizar o ser humano. Simmel entendeu a sua difusão e ampla aceitação na moderna sociedade como resultado lógico de uma época onde os laços históricos tradicionais haviam sido

⁷³ SIMMEL, 2009, pp. 49-50.

anonimizados, diluídos ou perdidos, ganhando contornos de legalidade objectiva. Ou seja, criticou a unidade vinculativa dos laços que anteriormente prendiam o vassalo ao suserano, o servo ao seu senhor, o filho e a mulher ao pai, e este, por sua vez, ao avô, na família patriarcal, todas as relações estabelecidas pelos vínculos de fidelidade e compromisso que caracterizavam os hábitos e costumes na vida pré-moderna.

Para Simmel a monetarização da vida moderna foi a decorrência natural da necessidade da substituição dos vínculos de sangue e de parentesco por algo *impessoal, inodoro, prático e universal* como o dinheiro. Este permitia uma pura objectividade do agir, desvinculado de todo o significado pessoal. Entre outras razões, considerava que na sociedade moderna declinara a dominação tradicional que fazia com que, como na idade medieval um senhor dispusesse a seu belo prazer de um outro como seu servo ou criado doméstico. Se bem que a dominação não desaparecesse de todo, ela limitava-se agora a certas funções específicas e por um certo tempo e num lugar particular. Era impossível imaginar-se o funcionamento do capitalismo urbano de hoje, estripado em valores, códigos e liturgias associadas aos idos pré-modernos, época em que um fio de barba ou do bigode eram a garantia da palavra dada.

Na sua obra *O Indivíduo e a Liberdade – ensaios de crítica da cultura* – Georges Simmel problematiza a questão da contemporaneidade. Nela o enfoque vai para aquilo a que ele apelida ‘*dissonâncias da vida moderna*’, derivado do distanciamento cada vez mais acentuado que se operou entre a **cultura objectiva** e a **cultura subjectiva**, como também expressa nestes termos:

*“O desenvolvimento da cultura moderna caracteriza-se pela preponderância daquilo que se pode chamar espírito objectivo sobre espírito subjectivo, isto é, na linguagem e no direito, na técnica produtiva e na arte, na ciência e nos objectos do âmbito doméstico encarna uma soma de espírito, cujo incremento quotidiano é acompanhado apenas de modo muito incompleto e a uma distância cada vez maior pelo desenvolvimento espiritual dos sujeitos.”*⁷⁴

Considerando que a filosofia é uma reflexão sobre a cultura e valorizador de uma visão integrada do homem e da existência, Simmel entende, na esteira de Oswald Spengler, que foi a crescente divisão do trabalho através da sua atomização e desregramento da unidade orgânica do *eu*, que protagonizou e fez descampar a crise existencial do homem moderno. Deste desregramento abriu-se as portas ao mecanicismo despersonalizado das

⁷⁴ *Ibidem*, p. 94.

modernas sociedades tecnológico-industriais, sufocando-o terrivelmente, tal como havia sagazmente projectado Oswald Spengler, em *A Decadência do Ocidente*:

*“Prevejo organismos urbanos de dez ou vinte milhões de habitantes, estendidos sobre vastíssimas áreas, com edifícios em comparação com os quais os mais gigantescos da actualidade parecerão anões, e com planos de trânsito que hoje em dia se nos afigurariam malucos.”*⁷⁵

As relações coisificadas e cristalizadas que penetraram na consciência dos homens e no ambiente cosmopolita anónimo e impessoal das grandes cidades, consubstanciadas pela onipresença do dinheiro como motor de uma racionalidade objectivante e instrumental e fim teleológico (unilateralidade da ganância), levaram a uma distorção no modo de viver.⁷⁶ O dinheiro passa a ser o *modus operandi* de um nivelamento de todas as coisas, alisando todos os valores e objectivando-se quantificada e pragmaticamente num horizonte meramente calculista, isto é, reduzindo tudo à questão do simples ‘quanto’. Esta distorção assente na produção do ‘objectivamente supérfluo’ e na expansão do binómio economia monetária-técnica maquinista, produziu um sentimento paradoxal de prazer/insatisfação, acentuando o carácter trágico da vida.

O carácter intelectualista da vida anímica urbana, fruto de uma ininterrupta sucessão e intercâmbio de imagens, contribui para uma despersonalização vital e para um reforço dos mecanismos de resistência ao nivelamento do homem face a todo um mecanismo técnico-social agressivo. O homem esquecendo a vertente qualitativa da vida, passa a ser o centro de uma inteligibilidade em que a obsessão do *quantum* e pela mania quantificativa se impõe numa dimensão totalizante. Daí desemboca no consumismo contemporâneo. O carácter trágico e problemático da vida actual é sinónimo de um *desenraizamento*, que nivela e mercantiliza toda a qualidade e peculiaridade.

De valor-meio, o dinheiro passa a *valor-fim*, adquirindo uma tonalidade tão só instrumental e convertível aos bens mais heterogéneos, multiplicado pelos vínculos absolutamente ocasionais e formais de uma forma de ser e estar eminentemente avarenta (gananciosa) e mercantilista, dominadas pela lógica do ‘mais depressa, mais dinheiro’.

⁷⁵ SPENGLER, 2009, II, p. 131.

⁷⁶ “(...) com a sua falta de cor e indiferença, se erige em denominador comum de todo o valor” (SIMMEL, 1986, p. 252). A perspectiva de Spengler está próxima, quando afirma: “Agora o dinheiro é uma potência, potência puramente espiritual, representada pelo metal, na consciência do extracto superior da população economicamente activa.” (SPENGLER, 2009, II, p.127).

A riqueza passa a constituir a obsessão de vida, sendo o resultado da imediatez e da imagem de leveza de uma cultura pobre e petrificada, segundo nos afirma em *Psicologia do Dinheiro*:

*“Aqui reside, decerto uma razão profunda do carácter problemático do nosso tempo, da sua inquietação e da sua insatisfação. Na economia monetária, o aspecto qualitativo dos objectos perde relevância psicológica: a necessidade incessante de os aquilatar segundo o seu valor monetário faz surgir este, no fim de contas, como o único valor positivo, vive-se sempre mais depressa, ignorando o significado específico das coisas, não expressável em termos económicos (...)”*⁷⁷

Deste modo, e em vez de um processo de enriquecimento interior e verdadeiramente cultural (aquilo a que Simmel chama ‘*cultura subjectiva*’, ou do ‘*espírito*’) assistimos, pelo contrário, a um culto e hipertrofia de ‘*cultura objectiva*’, ou do ‘mercado’, cristalizada, impessoal e vazia. Condenado a viver sob relações quantitativas meramente funcionais e tiranizadas pelo deus-mercado, o homem antevê-se como escravizado pelo social, desvalorizado na sua personalidade, silenciosamente avesso à comunicação e às relações intersubjectivas com os seus semelhantes. Tal como Spengler perspectivava, Simmel com um indisfarçável ‘talento fisionómico’ aponta o advento da era da técnica como um tempo negativo. Negativo, não ao nível dos meios (comodidades, distrações, prazeres), mas fundamentalmente ao nível dos fins.

Poderíamos, pois, sublinhar três grandes linhas de força no pensamento monetário de Simmel enquadradas em *Psicologia do Dinheiro*, a saber:

- a dimensão trágica de *vulgaridade* e do nivelamento: “O dinheiro é vulgar, porque é o equivalente de tudo o mais; só aquilo que é individual é nobre; o que é igual a muito é igual à mais baixa de todas as coisas e, por isso, arrasta também aquilo que é mais excelso para o nível do que é mais baixo.”
- a dimensão trágica de *sedução* e da impessoalidade: “É interessante notar como o carácter sedutor do dinheiro, que se pode converter em cada instante em qualquer outra coisa, entra em conflito com as consequências benéficas desta sua impessoalidade.”
- a dimensão trágica de *neutralidade* e da indiferença: “(...) quando compro algo com dinheiro, é-me indiferente a quem compro aquilo que desejo e que vale o

⁷⁷ SIMMEL, 2009, p.50.

preço requerido (...) por isso, é de todo correcto afirmar que, em questões monetárias, cessa a amabilidade: o dinheiro é o objectivo absoluto, em que todo o elemento pessoal acaba.” (neutralidade/indiferença).⁷⁸

O dinheiro tornou-se, por isso, a mais eficaz expressão da impessoalidade, a mais adequada de todas para estabelecer um convívio harmónico e um relacionamento social que envolvia não uma centena ou um milhar de pessoas, mas sim de milhões delas, suavizando e aplacando o processo de estranhamento referido anteriormente. O dinheiro era bem mais do que um padrão de valor ou meio de troca, pois simbolizava e corporificava o espírito da racionalidade, calculabilidade e impessoalidade, servindo, igualmente, como um mediador das diferenças qualitativas entre as coisas e as pessoas, tornando-se o ‘mais terrível nivelador’. Pontualidade, calculabilidade e exactidão tornam-se o seu imperativo quotidiano. Velocidade, eficácia e rendimento, os seus únicos atributos.

Simmel considerava premonitariamente que as relações psicológicas entre o dinheiro e os homens prenunciava a tentação e necessidade de se acreditar em algo identificável a um valor absoluto e divinizável, *centro de todos os interesses, o ponto final de inumeráveis séries de fins*, tal como ele mesmo dizia. Deste modo, o dinheiro elevando-se a uma realidade abstracta que supera a multiplicidade dos objectos, seria como que o ‘deus’ e imperativo ético do nosso tempo, única realidade capaz de gerar a paz e a segurança globais que a sua própria posse garantiria. É ele, o dinheiro, por fim, quem pavimenta o caminho entre a velha comunidade e a sociedade, fazendo com que cálculos abstractos invadissem a vida social, libertando os indivíduos das amarras que antes o prendiam ao estado, à igreja, à aldeia e à família e permitindo superar conflitos.

Simmel, mostra assim, o carácter antitético do dinheiro como elemento positivo e/ou negativo, resultante da interacção crescente da economia de mercado, embora consciente da atrofia que ele manifesta ao nível dos valores éticos. Abre deste modo uma visão diferente, já não puramente enclausurada no mecanismo alienante das consciências, mas como possibilidade de liberdade e felicidade individuais. Para ele, o dinheiro era, afinal de contas, uma condição de diferenciação, refinamento, necessidade e liberdade. O fazer deixa de ser um produto criado ao nível do ‘génio individual’, mas é encarado apenas como fruto de simples conexões de uma série de produções anónimas e parciais.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 32- 34.

É por aqui que na proporção em que a cultura objectiva cresce, a cultura subjectiva atrofia. O calculismo triunfa sobre a personalidade. A harmonia que é usual referirmo-nos quando afirmamos que na Grécia Antiga o vector ideológico caminhava a par do produtivo, acha-se completamente agora subvertido nas sociedades contemporâneas, nas quais o refinamento de valor na troca do produto, é superior á importância do próprio objecto.

Curiosamente, esta visão de Simmler é desenvolvida por Spengler, o qual se assume como um vigoroso crítico da democracia, enquanto instrumento e *modus operandi* das sociedades modernas, modeladas pelo capital.⁷⁹ E é crítico na medida em que ela utilizaria métodos artificiais e falsos (demagogia) endereçando opiniões violentas e explosões de vontade alienantes. Por outro lado, e isto é o mais importante, a democracia surgiria sempre arreigada ao legalismo económico. O dinheiro, o poder económico, ditaria as suas leis com todo um arsenal e bateria de interesses, facções, objectivos e tráfico de corrupções, as quais minariam as sociedades colocando os fins político-pessoais ao serviço dos partidos, sendo que esta forma de pensar atravessa todos os espectros ideológicos, conforme Spengler sublinha com particular acuidade.⁸⁰

Do mesmo modo, a política teceria mantos absorventes de ilusão a partir da reivindicação dos direitos e liberdades feitos através da imprensa. Esta seria como que um campo de forças espirituais-económicas que obrigaria o povo a pensar e a querer aquilo que era suposto possuir. Feito função do sistema, a massa tornar-se-ia uma energia posta ao serviço da táctica fáustica. Ela consistiria em toda uma panfernália de espectáculos vazios, em que os leitores e cidadãos se converteriam nos actores de uma grandiosa comédia. O sistema político-democrático entender-se-ia como essencialmente dirigido por chefes, líderes, heróis que se esconderiam por trás daqueles ideais de liberdade, direitos, justiça, etc.

O dinheiro constrói o interesse, as palavras são o jogo com que se encenam a liberdade e a autonomia. Desfeitos os ideais do espírito, fica a vontade de poder. A vontade de poder revestida numa forma democratizada, usa o *diário* enquanto elemento da vida espiritual da sociedade do dinheiro. Os *livros* passam para segundo plano, já que a verdadenão é compatível com a livre discussão das ideias. Assim, é o diário que cria as verdades convenientes e eficientes.

⁷⁹ “A democracia é a perfeita identificação do dinheiro com a força política” (SPENGLER, 2009, II, p. 593.)

⁸⁰ “Aqui está o segredo pelo qual todos os partidos radicais se convertem necessariamente em instrumento de dinheiro (...) Na teoria atacam o capital; principalmente deixam intacta a Bolsa e só no interesse desta atacam a tradição (...) A maioria dos chefes populares vendem-se por dinheiro, cargos, participação em negócios. E com eles todos os partidos.” (Ibidem, p. 569).

Não será isto, uma projecção acertada da tendência contemporânea para a construção de novos dogmas, envoltos nas mais variadas e mistificadoras estratégias de sedução?

Numa perspectiva extremamente actual e perspicaz, Spengler antecipa os tempos vindouros – o aparecimento dos futuros ‘césares’ e oligarcas da vida mundial, que se destacam no uso e abuso deste enorme poder que é a imprensa (comunicação social), e que cada vez mais constrói *monopólios* condicionadores de um pensamento livre e pessoal, e ao serviço dos interesses económico-financeiros, conforme lembra Spengler de um modo especialmente vigoroso:

*“A luta gira hoje em redor destas armas. Nos tempos ingénuos, o poderio jornalístico era limitado pela censura, a qual servia de arma defensiva aos representantes da tradição. Então a burguesia (...) proclamou o perigo da liberdade do espírito. Hoje a massa segue tranquilamente o seu caminho; conquistou definitivamente essa liberdade; mas nos bastidores combatem-se invisíveis, os novos poderes, comprando a imprensa. Sem que o leitor se dê conta, muda o jornal e também o seu dono.”*⁸¹

No capítulo V do tomo II de *A Decadência do Ocidente* (*O Mundo das Formas Económicas*), Oswald Spengler escarpeliza a dinâmica económica como um aspecto substantivo da vida cosmopolita. Fundada originariamente no sistema industrial maquinista inglês, e tendo no inventor a sua figura de proa, o dinheiro como seu objecto palpável possui uma fisionomia própria. Essa fisionomia é a expressão de uma vida psíquica típica das culturas superiores, de pendor fáustico, em que o significado não é basicamente material, mas funcional, enquanto força e eficácia.

A economia e a política são elas mesmas história, regida por factos que impulsionam a existência tornando aquela não um meio para propiciar a felicidade colectiva, mas, ao invés, um autêntico fim em si mesmo e que configura uma mera transacção comercial com o mundo, num claro sinal de vontade de poder, pois como Spengler conclui:

*“ (...) O dinheiro fáustico, que não é cunhado, mas pensado como centro das acções (...) eleva-se à significação de facto. O pensamento em dinheiro produz dinheiro: este é o segredo da economia mundial.”*⁸²

⁸¹ *Ibidem*, p. 567.

⁸² *Ibidem*, p. 603.

Ultrapassando a fase da *economia produtora*, essencialmente *rural e aldeã*, o dinheiro enquanto potência espiritual assume uma função *conquistadora*, a qual torna a primeira um simples objecto. Política e comércio acabam por ser as duas faces da mesma moeda – a arte de obter superioridade espiritual – e que acabam por ser simples substitutos da guerra, ainda que por outros meios. Toda a diplomacia é uma forma de negócio e vice-versa.

A economia financeira ou conquistadora, é naturalmente um resultado de singularidades tácticas que visam uma ilimitada necessidade de poder, típica das sociedades urbanas e significa a essência de um novo ciclo vital individual, que nos permite compreender a morfologia histórico-económica da época contemporânea. Esta tem um perfil fixo, com um tempo e duração determinada.

Vivemos, pois, na época da *economia urbana*, típica da era democrática. Nesta, vinga não já o ‘dinheiro cunhado’, apolíneo, tangível, encarado como um bem necessário, mas o ‘*dinheiro de relação fáustico-dinâmica*’ (virtual, dir-se-ia), centrado na vida psíquica das grandes cidades cosmopolitas. O mesmo é dizer, passa-se do sistema feudalista (economia do campo), ao capitalista (economia da cidade)!

É este, sem dúvida, o expoente fisionómico da era em que vivemos, a qual vai caducando e extinguindo-se, vencida pela vontade política que não quer apenas riqueza mas *poder*. A nossa fisionomia económica, o mesmo é dizer a imagem do dinheiro, segue a visão eminentemente racionalista e sistemática, que parte das condições materiais, encaradas como simples meios, tal como afirmara Simmel. Na sua validade intemporal, esta visão materialista ambiciona estabelecer uma regra universal da economia, correspondente à ideia de bem-estar universal, felicidade e comodidade, tornados fins-em-si mesmos (hoje, chamá-lo-ia ‘capitalismo multinacional ou global’).

Por conseguinte, economia e política andam a par – são sinais da *Vontade de Poder* através das singularidades tácticas distintas: a primeira assentando no tráfico e na corrupção, movidas pela ânsia de riqueza, a segunda assentando os seus objectivos na dominação e na demagogia.

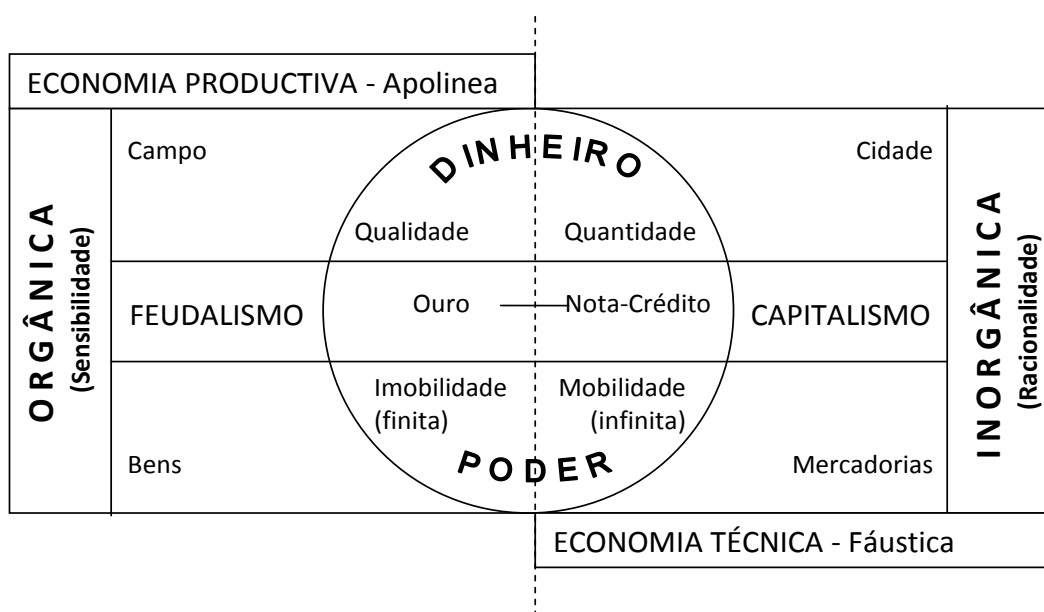
No entender de Spengler, pode-se falar portanto de dois tipos de economia: a *produtiva* ou elaborativa, onde existem sujeitos que decidem, organizam e inventam, enquanto a economia *técnica*, é de tipo meramente executora e maquinista, ditada pela especialização do engenheiro. Na economia de tipo agrário, situada outrora no mercado, a ‘*troca de bens*’ (circulação de bens) era típica de uma lógica vegetativa da propriedade, à qual a existência estava profundamente vinculada. Os bens eram valorizados pela própria vida e

necessidade, segundo um critério de sensibilidade. Não existia, nessa época, um conceito de valor com medida universal.

Com o advento das cidades, surge um novo sujeito (o intermediário) e um novo tipo de vida (o lucrativo), considerando a vida a partir do exterior, ou seja, desligada da sua região natural. Aqui, o bem converte-se em *mercadoria transaccionada*, em que o '*pensamento por bens*' se transforma em pensamento por dinheiro. Na senda do afirmado por Simmler, o dinheiro torna-se um *bem abstracto* (exemplificado na nota bancária e no crédito), simplesmente *numérico e inorgânico*, cuja quantidade prescinde da qualidade – ele é agora uma simples *categoria do pensamento* (calculio). Como Spengler exemplifica, agora já não se trata do ouro que é medido pela vaca, mas a vaca é que é avaliada em dinheiro!

Assim, a propriedade, antes vinculada à vida e ao solo, converte-se em *fortuna*, de natureza indeterminada em qualidade e *móvel*, em extensão. A partir daqui produtor e consumidor cruzam-se num mercado cada vez mais vasto, cujos destinos se decidem em poucos centros monetários, antes na Babilónia, Tebas e Roma, ou Bizâncio ou Bagdade; agora em Londres, Paris e Berlim, ou Tóquio ou Nova Iorque!

O dinheiro é, por tudo isto, a forma de **energia** espiritual-financeira da civilização fáustica, cuja força política (democracia), técnica (leis) e intelectual (razão), são o paradigma dessa característica que marca a nossa era – a de uma ilimitada e infinita **vontade de poder**. Contra esta ditadura monetária, Spengler só via uma solução: a Guerra, pois só *só o sangue superará e anulará o dinheiro*, já que o seu sucessor – o Cesarismo – acabará irresistivelmente por fazer a sua vitoriosa aparição.



Julgo pertinente referir uma das vertentes em que a perspectiva da passagem da Modernidade à pós-Modernidade no contexto da globalização se pode colocar – a questão do *estranho*. Daí entender-se bem a preocupação dos intelectuais em estudar o fenómeno do capitalismo, a bolsa de valores, a tecnologia, o *status* social, os tipos de lideranças, as finanças, as classes sociais, a impessoalidade e como Georg Simmel fez, o próprio dinheiro. Ortega nesta mesma linha, também se faz eco dessa preocupação, quando aborda a questão da ‘aristocracia’ dos melhores, os ‘*fuertes hombres óptimos*’:

*“Hoy no rigen al mundo las aristocracias de sangre, las guerreras, ni las aristocracias del mito, los sacerdotes. Hoy rigen el mundo los capitalistas. La aristocracia actual consiste, no en cualidades internas a los hombres, sino en un poder material anónimo, cuantitativo: el dinero (...) lo humano, que es pura cualidad, yace oprimido por la cantidad, que es una fuerza física.”*⁸³

Até quase ao final do século XIX, o povo alemão desconhecia cidades grandes ou metrópoles. Berlim, a capital do Reich, a maior da Alemanha, estava bem longe de ser comparada nas suas dimensões a Londres, Nova Iorque, Paris e, muito menos, Lisboa, evidentemente! Nada mais natural, por conseguinte, do que a sociologia daqueles tempos, especialmente a de Georg Simmel preocupar-se primordialmente com as reacções e atitudes do indivíduo frente ao mundo urbano. Para Simmel, tido hoje como o principal sociólogo da *avant-garde* do principio do século XX, o problema primordial radicava na questão de como era possível manter e preservar a autonomia e a existência individual face às impressionantes forças impessoais e desumanizantes da época. Os desafios representados pela presença da coesão social, da herança histórica, da cultura externa e da crescente tecnificação da vida, produziam alterações irreversíveis na vida dos indivíduos.

De que modo, pois, um cidadão simples daqueles que aos milhares desembarcavam diariamente nas estações ferroviárias das grandes cidades alemãs, conseguiria adaptar-se aos grandes aglomerados humanos que surgiam como cogumelos, sem ver delapidar as suas características mais pessoais, a sua simplicidade, afabilidade e pureza aldeãs? Como evitar o seu espanto frente ao ineditismo da novidade e da técnica, permitindo que ele se sentisse esmagado, impotente, frente aos mecanismos ocultos da ciência e da tecnologia impessoais mas omnipresentes?

O interessante é que Simmel havia nascido exactamente no coração de Berlim (no cruzamento da *Leipzigstrasse* com a *Friedrichstrasse*) e, como filósofo e sociólogo, teve a sua

⁸³ ORTEGA, 2004, t. I, p. 622.

atenção desperta exactamente para o que ele passou a constatar em seu redor: o afluxo constante de gente do interior para tentar a vida na capital. Segundo ele, se o século XVIII fizera o indivíduo libertar-se dos elos que o ligavam ao Estado e à Igreja, dando-lhe autonomia moral e económica, o século XIX exigia agora a especialização. A grande cidade, palco daquilo a que Simmel designou como a sede da desconfiança e *'aversão silenciosa'*⁸⁴ e cujo tamanho superou em muito as suas fronteiras, tornou a polivalência subjugada à *especialização*. Esta, ao mesmo tempo em que o dotava de uma prática e função específica, fazia-o sentir-se também ainda mais solitário, tal como um minúsculo e alienado, simples elo de uma cadeia de produção industrial, conforme sublinharia igualmente Spengler.

Segundo Simmel, compreender a Vida é olhá-la à luz da exteriorização da sua tonalidade vital. É perceber as tendências do presente e traçar-lhe as coordenadas do futuro. Futuro que, tal como acontece com Spengler, não se apresenta nada colorido, antes salpicado por cinzentos claro-escuros, imagem do cepticismo e pessimismo bem notórios no fluir incessante e estéril de imagens opacas.

Aquela posição privilegiada, de poder assistir da janela do lugar em que nascera, ao desfilar constante de gente vinda de todos os lados, deve ter contribuído seguramente para que ele, mais tarde, em 1885, ao assumir a cátedra do Departamento de Filosofia da Universidade de Berlim, preocupar-se em construir uma galeria de tipos sociais, um pouco à imagem do nosso Brandão. Desinteressado em criar um sistema psicológico ou sociológico, como tantos outros pensadores alemães fizeram até então e seguindo as pegadas de Nietzsche, a quem tanto admirava, Simmel preocupou-se com fenómenos mais prosaicos, tal como “*o estrangeiro*”, “*o pobre*”, “*o aventureiro*”, “*o mediano*”, “*o renegado*”, ou na generalidade com os bairros da miséria, o meio social dos trabalhadores fabris, as prostitutas e as tabernas, bem como tantos outros, concebendo-os cada um deles, com reacções e expectativas próprias, mas pertencentes ao todo, muito à maneira brandoniana! Tal como em Brandão, Simmel percebeu que cada um deles se movia num círculo muito singular, deduzindo então que o fenómeno social mais evidente provocado pela industrialização e urbanização, foi a ampliação assombrosa dos círculos em que cada um se inseria. O que o atraía era fundamentalmente a diversidade social da cidade e a estandardização.

⁸⁴ Vide SIMMEL, 1986, p. 253.

A tragédia da cultura na era da técnica e nas filosofias da técnica, surgiu como resposta aos problemas suscitados pela crescente presença material da ciência na condução da vida moderna, e no advento cada vez mais presente de uma lógica de Terceira Vaga. Destas razões, podem-se identificar duas correntes principais: a prometeica e a fáustica. Na verdade, notamos que o fenómeno engendrou uma maior complexidade do ponto de vista histórico. A confiança posta na técnica na nossa época, ainda que triunfante, não se pode ser separada por completo das dúvidas sobre o seu sentido ético e efeitos sobre a natureza, de modo a que mesmo na perspectiva filosófica é preciso considerar não apenas as várias misturas, como o autor não deixa de fazer notar, mas também as sínteses originais dessas concepções, por assim dizer fundadoras da nossa reflexão sobre a tecnologia.

Na concepção prometeica, visualiza-se na tecnologia um conjunto de saberes e inventos capaz de solucionar todos os nossos problemas e promover o progresso da humanidade. Na concepção fáustica, em contraponto, encara-se esse conjunto como uma figura cultural cujo poder tende a fugir do controle e assim, a por em perigo a própria condição humana, ao conver ter-se em forma superior de heteronomia. Georg Simmel conta-se sem dúvida entre os principais originadores dessa última concepção, difundida a partir do início do século XX.

Destoando dos juízos correntes no seu tempo, o pensador não viu no progresso técnico uma via de acesso a um estágio superior da cultura, relacionando-o antes com a **crise** para a qual nos havia alertado Nietzsche e que hoje, em plena pós-Modernidade, é deveras evidente.

Para ele, a cultura moderna entra em crise e começa a ver abalado o seu sentido a partir do momento em que suas criações formam um contexto que já não permite, ou pelo menos dificulta, o desenvolvimento interior do indivíduo. O Ocidente libertou-se das estruturas holísticas tradicionais, esperando que pudessem passar a residir nelas os processos de síntese sem os quais não se pode falar devidamente em sociedade.

Entretanto, o projecto viu-se traído pelos seus próprios sujeitos, na medida em que o peso cada vez maior por eles conferido às técnicas com que cuidam das suas vidas, resulta na progressiva supressão dessa finalidade na sua consciência. O crescente mal-estar vivido na cultura moderna é resultado do *deficit* de sentido, que tende a surgir dessa situação, apesar de todos os recursos, esforços e refinamentos inventados para o tirar da consciência. A constelação formada pelas diversas esferas da vida moderna, move-se de maneira centrífuga, mantendo-se coesa meramente pela circulação monetária.

Em virtude disso, as finalidades interiores de cada uma delas tendem a dissociar-se da consciência, senão de todos os que não têm posição de liderança, pelo menos daqueles que não vivem sob a sua directa legalidade. Nesse sentido, aquilo a que viria a ser chamado a cultura pós-Moderna, pode ser vista como palco de uma tragédia, cuja raiz é o crescente predomínio dos meios sobre os fins, das técnicas sobre os valores transcendentais.

O Racionalismo e o Positivismo foram um dos principais emblemas de uma época que sonhou com a recriação do homem universal continuamente enriquecido de pensamentos, experiências e sentimentos e visando um acabamento e um progresso infinitos das suas virtualidades. A felicidade terrestre foi elevada à condição de ideal supremo e universal, fazendo com que a ideia de futuro se desvalorizasse e, em seu lugar, aparecesse a ideia de presente, enquanto algo de imediatamente realizável e obrigatório. A concepção positivista baseada na visão infinitamente optimista e assente na visão cumulativa do progresso, fez com que os ideais superiores do espírito fossem substituídos pela *imediatidade* da felicidade. A felicidade terrena passou, na verdade, a ser sacralizada através do poder mágico da técnica, a qual, por sua vez, foi anemizando a consciência crítica e o questionamento do *eu*. A elevação intelectual cedeu, progressivamente, o seu lugar á distracção sensorial. Actualmente, a própria técnica tornou-se complexa e vasta demais para poder ser apreendida em tempo útil, antes de se tornar ultrapassada, obedecendo á sua natureza fugidia e efémera.

Estas considerações pretendem dar conta da maneira como a sua reflexão sobre a tragédia da cultura, que ocorre na contemporaneidade, comporta necessariamente um exame do sentido da técnica. Esta pode-nos ajudar a pensar o problema das novas tecnologias de comunicação, após se ter tornado um motivo recorrente nos escritos de vários pensadores da técnica de nosso século, de Oswald Spengler a Jurgen Habermas, passando por Max Horkheimer ou Walter Benjamin.

Segundo Simmel, o emprego do conceito de cultura requer um cuidadoso esclarecimento do seu sentido, ou, pelo menos, uma limitação da sua polissemia. Devidamente entendida, sustentou, a cultura é um processo de mediação entre as criações objectivas da espécie, e a vida interior do indivíduo. O património material e espiritual da humanidade tal como os conhecimentos e refinamentos manifestados pelo indivíduo, não bastam para defini-la. O conceito remete antes ao esforço de formação, no sentido da *paideia* clássica, pelo qual um sujeito se modifica a si mesmo no sentido de uma condição mais elevada e perfeita, mas ao mesmo tempo, à necessidade de que essa formação seja feita por meio de certos bens que pertencem à sua exterioridade.

Esta mesma ideia acaba por se consubstancializar na ideia orteguiana de que o Homem tem que ter a visão clara e lúcida de espírito, que lhe permita situar-se e superar a sua circunstância, de modo a que a sua consciência se eleve. No célebre ensaio sobre o conceito de cultura (*A Tragédia da Cultura*), o filósofo nota que os conhecimentos, condutas e maneirismos de um homem só podem ser provas da sua cultura, na medida em que constituem elementos representativos de uma condição realmente vivida, como estádio de aperfeiçoamento individual.

A pessoa culta, por certo, possui uma condição interior, mas uma condição é conquistada mediante a apropriação e superação adequada de certos bens, a cujo conjunto damos o nome de cultura. Os homens vivem cada vez mais separados e têm cada vez menos contacto directo com as várias esferas da vida, em que vai se decompondo a cultura, em virtude do crescente cuidado e especialização técnicas.

As transações monetárias, os contractos legais e os serviços burocráticos, representam barreiras entre as pessoas porque, em regra, apenas uma delas recebe o que procura, apenas uma em tese, satisfaz a sua necessidade. O vendedor e o burocrata tendem a reduzir o significado do outro em termos monetários e administrativos, na medida em que os seus próprios desejos deverão ser satisfeitos junto a outros indivíduos, ou, se o são, revelam um carácter formal privado de outro conteúdo que não a sensação de poder, numa relação puramente técnico-mercantil. O resultado disso é o abismo que cada vez mais se abre entre a capacidade de cultivar o próprio eu, possuída pelo indivíduo, e o desenvolvimento dos meios e bens com os quais a actividade do conjunto da espécie viabiliza esse processo.

O homem que se pensa educado engana-se a si mesmo porque a vontade de usufruir de todos os recursos à disposição no seu tempo, e a procura de plenitude interior, limita-se à assimilação de princípios esquemáticos e já não tem forma de extrair da variedade dos bens, os elementos de síntese que poderiam dar sentido à empreitada. Torna-se portadora de, pelo menos, duas utopias: a utopia técnica do maquinismo e a utopia filosófica do humanismo.

O humanismo acreditava na possibilidade da cultura permitir ao indivíduo conferir um sentido subjectivo à vida, desenvolver o sentimento de plenitude humana obtida através do desenvolvimento da sociabilidade. A realização individual estava associada à consecução de uma ordem racional e perfeita, um projecto formativo, cujo contexto não era a tecnologia, mas a interacção social criadora, autêntica, harmoniosa e individualizada.

Paralelamente, desenvolveu-se um projecto ou concepção de vida em que o centro não era essa interacção mas o maquinismo. Nasceu a ideia de que o homem do futuro seria, em maior ou menor grau, construído através do emprego da técnica. A técnica poderia ser motivo de ciência e convertida, enquanto expressão do poder humano e potência ordenadora da natureza, em princípio de construção da sociabilidade.

Ora, o sentimento contemporâneo é a de que as tecnologias estão a refazer o nosso corpo e a nossa mente, somos, por isso, criadores e criaturas da própria tecnologia. Somos, enfim, produtos e produtores de uma nova e distinta cultura, uma cultura básica e essencialmente lúdico-emocional e psicologista, cujos valores tradicionais se suavizaram e diluíram.

Esta diluição faz-se numa lógica nova dos direitos subjectivos, abstariando toda e qualquer razão ou sensibilidade histórica. Assistimos, hoje em dia, ao denominado *rebaixamento* do nível da cultura, isto é, da cultura espiritual e subjectiva.

CAPÍTULO V

O REBAIXAMENTO DA CULTURA SUBJECTIVA

V.1. A DECADÊNCIA E A MORFOLOGIA DO DINHEIRO: UMA PROJECTIVA À CULTURA PÓS-MODERNA.

Na esteira do já pronunciado por Oswald Spengler, em *A Decadência do Ocidente*, livro ‘apocalíptico’ que sugeria uma série e profunda análise às decadências da Europa, surge-nos, pertinente, a mensagem orteguiana retratada num dos seus trabalhos de maior fôlego: *La Rebelión de las Masas*. O aspecto mais relevante desta obra e que inspirou a elaboração do conceito de ‘*indústria cultural*’ (Adorno), é, sem dúvida, a referência e crítica fortes ao elemento **quantitativo**, à banalização e populismo da moda. Elemento quantitativo este, que quase de um modo exaustivo imperava já socialmente, e que nivelava e formatava todos de um modo uniforme, homogêneo e absoluto.

Como o próprio filósofo madrileno refere naquela sua obra:

*“Las ciudades están llenas de gente. Las casas están llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema empieza a serlo casi de continuo: encontrar lugar.”*⁸⁵

Enquanto pensador, podemos dizer que Ortega é um autor esquemático. Este esquematismo não se traduz apenas num tipo de linguagem fluída e clara, mas essencialmente numa perspectiva de ‘absolutizar’ a vida, porque a sabe efémera. Daí que compreender as coisas implique um esquematismo intelectual, como forma de entendimento da realidade. No entendimento do pensador madrileno, encontramos, pois, uma interessante combinação de esquematismo intelectual com sistematicidade temática.

Gravitando em torno de uma série de problemas e temas vitais já prospectivos à pós-Modernidade, Ortega tem em vista o perigo da desintegração social, como a emergência de um novo individualismo, a banalização da arte, o crescimento dos *mass-media* e o domínio económico da indústria cultural, o incremento para a *incultura geral* desencadeador da *alienação mental* e do *empobrecimento ético*, conforme o demonstra por exemplo Alain Bloom na sua obra *A Cultura Inculta*, publicada em 1987 nos EUA.

⁸⁵ ORTEGA, 1984, p. 66.

O termo ‘indústria cultural’ foi empregue pela primeira vez em 1947 por Theodor Adorno, aquando da publicação da sua *Dialéctica do Iluminismo*, o qual procurou substituir a expressão ‘cultura de massa’, já que esta induzia aos interesses dos detentores dos veículos de comunicação de massa, pela de ‘indústria cultural’, negando a ideia de que se tratava de algo que surgia espontaneamente das próprias massas. Segundo Adorno, por exemplo, a indústria cultural ao aspirar à integração vertical dos seus consumidores, não apenas adaptaria os seus produtos ao consumo das massas, mas também determinaria, ela própria, o seu consumo, segundo as condições que representam os seus interesses. Deste modo, o homem, fica vítima e refém de uma nova forma de exploração – o progresso da dominação técnica - mecanizando-o nas suas formas mais subtis e afirmativas – nas variantes da diversão e do lazer!

Na ideia da fragmentação do *eu*, Ortega y Gasset parte da razão vital, como logos concreto, inserindo-a no âmago da existência concreta, isto é, da dialéctica das experiências. Embora defendendo a primazia de uma interpretação que privilegia o fazer concreto do sujeito individual, Ortega não deixa de reconhecer o carácter dialéctico e real da relação inter-humana como factor criador do fazer humano, que faz o homem ‘sendo’ e ‘des-sendo’, num permanente ‘fazer-se’ e vivendo. Daí a sua premente necessidade de a fazer orientar no mundo real e concreto - *o saber a que ater-se* – e, ao mesmo tempo, de nos orientar no próprio entendimento do mundo, através da nossa vida, a qual é a realidade radical em que se integra o passado, como forma constitutiva dessas experiências

O perspectivismo orteguiano, explicitado por exemplo em *El Tema de nuestro tiempo*, assenta numa ideia interessantíssima e que, como vimos anteriormente, já remonta a Vico. A sua base é a de que a verdade com que captamos a realidade nunca é a-temporal e a-circunstancial. Por outras palavras, a realidade que se oferece aos nossos olhos é sempre incompleta e descontínua e exige o seu desvelamento através das suas ‘vistas’ ou ‘aspectos’. Cada perspectiva capta uma parte da realidade e é sempre uma componente dela, e é por isso exactamente que Ortega refere na obra já citada, que ‘*cada vida es un punto de vista sobre el universo*’. A verdade da captação da realidade por parte do homem, consiste em dar-nos conta dessa realidade a partir de uma perspectiva vital em que nos situamos, e nunca a verdade total, de um ponto de vista ubíquo e puro. A filosofia é, pois, inconclusiva e indefinitiva, sujeita sempre à circunstancialidade da experiência.

Assim, a partir dessa circunstancialidade histórica, e do carácter *situado* do homem no mundo, essa essência permitir-nos-á compreender melhor a natureza do pensamento pós- Moderno, ou seja, a de que o mundo por se dar sempre em perspectiva (a realidade é

múltipla e comporta facetas inumeráveis), constituir, no seu conjunto, uma agregação circunstancial de todas as perspectivas no espaço e no tempo. A própria essência da verdade é perspectivística e multiforme, pois todo o conhecimento está ancorado a um certo ponto de vista, no contexto de uma situação ou de um contorno.

Este perspectivismo, contrário a qualquer reducionismo lógico de postular uma única perspectiva possível, *‘una, absoluta y invariable’* sobre a realidade, abrange a totalidade das formas de compreensão do mundo, dadas no seio de uma sociedade, de uma cultura e de uma civilização, as quais, transmitidas pela tradição sob forma preservada e de modo dinâmico, vão-nos fornecer a necessária imagem morfológica da história. Esta ideia tem correspondência na ideia de *‘sensibilidad vital’*, conforme se expressa em *El Tema de nuestro tiempo*:

*“Ésta que llamaremos ‘sensibilidad vital’ es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época.”*⁸⁶.

Daí que o pensamento orteguiano seja, o desenrolar lógico da visão prospectiva spengleriana, a qual desembocará, todavia, no carácter conclusivo e decadente da civilização técnico-científica, sentida já como uma atitude vital que se vive (crise) e manifesta (geral).

Assim, na senda do que antes já fizera Oswald Spengler, isto é, na crítica dura e impiedosa do cientismo positivista e da lógica físico-matemática que tudo quantifica, Ortega y Gasset compreende e expõe a realidade de forma narrativa, no seu acontecer, sob a forma de uma *razão histórica* que constitui a ponte entre uma razão pura, lógica, conceptual, e uma razão vital, que é o corpo, o autêntico fenómeno primário da história. Esta relação torna-se nítida e o seu significado evidente, quando o autor madrileno refere que:

*“Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social íntegro, con sus minoría selecta y su mechedumbre (...) La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia (...)”*⁸⁷

A descoberta da razão histórica e da historicidade da razão, é o contributo orteguiano fundamental para a compreensão do desvelamento da verdade, no sentido em que não se aceitam as coisas como simples factos, mas como elementos de um processo

⁸⁶ *Idem*, 2010, p. 65.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 67.

em que esses factos são o alimento. A vida do homem é a categoria básica, pois é na vida que se manifestam todas as formas de experiência do real (circunstâncias), já que viver é o que nós fazemos e o que nos acontece.

Deveremos pensar em termos de ‘*eu com as coisas*’, no sentido de que ‘eu transformo o mundo e actuo nele’, e não simplesmente que sou ‘eu entre as coisas’. Assim, só a razão vital é capaz de apreender a realidade temporal, pois é uma razão que funciona na vida entendida como *gerúndio*, sendo esta, o próprio órgão de compreensão (imperativo vital). A história é um *sistema*, não no sentido maquinista ou técnico, mas apenas porque se constitui como fruto de um conjunto de experiências humanas que formam uma corrente única e inexorável.

A história implica superações, mas também conservações, o que ajuda a compreender o porquê de que para Ortega e Spengler, o homem não tenha propriamente natureza mas tão só...uma narrativa e uma história! O homem ‘vai sendo’ e ‘des-sendo’, em suma, é um *faciendum*’ que se assume, vivendo. Passado e presente são, por isso, condições de um futuro sempre dramático, no sentido em que é puro e universal acontecimento, que acontece a todos e no qual cada um não é mais que simples acontecimento (ou ‘*facto*’, no dizer de Ortega).

Tudo isto constituiria, de facto, a base do conceito de uma morfologia da história universal, cujo *terminus* estaria, então no ocaso da cultura fáustica, simbolizado na passividade ‘massificada’ das metrópoles, segundo a expressão daquele pensador alemão. Esta visão negativista de ‘massa’ está igualmente patente em *O Homem e a Técnica*, quando Spengler se refere a massa como uma amálgama ou amotinação, incapaz de se auto-organizar, ficando dependente dos dirigentes, os chefes. Em *La Rebelión de las Masas*, antecipando e projectando uma era democrática de globalização, identificável à Terceira Vaga toffleriana ou à hipermodernidade lipovetskyana, tocando os aspectos culturais, económicos, ambientais e linguísticos, o pensador espanhol afirma a tendência para o pendor igualitarista e ‘democrático’ das novas sociedades:

*“Vivimos en sazón de nivelaciones: se nivelan las fortunas, se nivela la cultura entre las distintas clases sociales, se nivelan los sexos. Pues bien: también se nivelan los continentes.”*⁸⁸

Transparece claramente aqui, uma certa ‘selectividade’ sociológica ou aristocratismo ético, mais do que de classe. Como referi antes, Ortega y Gasset diferencia sociológica e

⁸⁸ *Idem*, 1984, p.77.

filosoficamente dois tipos de personalidades: as minorias selectas, e as massas. A primeira, era a expressão funcional de uma forma de *excelência*, dotada de autonomia, querer próprio e liberdade; a segunda, expressão de formas intransitivas de vida, pautadas pela *indiferenciação* quantitativa e *vulgaridade*, ou incapacidade decisórias. A crítica orteguiana possui um conteúdo político claro, e ao colocar o homem médio como produto histórico da democracia e do liberalismo, e manifesta-se também céptico quanto ao valor do processo de democratização na sociedade liberal. A sua reflexão apoia-se ainda na diferença entre uma minoria culta e uma maioria inculta. O Homem-massa caracterizar-se-ia, portanto, pela sua vulgaridade e mediocridade, a qual uniformizaria e dissolveria as diferenças culturais na homogeneidade da massa.

O diagnóstico elaborado é claro na actualidade, o homem médio tem as ideias actualizadas, sobretudo acerca do que acontece e deve acontecer no universo. Por isso perdeu a capacidade de audição, de saber ouvir. Dogmatizando-se em crescendo, não discute, mas sentencia, não querendo dar razões, quer sempre ter razão, proclamando-se como o arauto da '*acção directa*'. Mostrando a sua falta de humildade e querendo ser superior aos demais, acredita que já pode julgar, sentenciar e decidir. Ao Homem-massa não lhe interessa os princípios e as normas da cultura e da civilização, mas apenas os seus 'produtos' e interesses imediatos, o que se torna extremamente pertinente nos tempos de hoje, claramente consumistas e hedonistas.

Oportuno se torna transcrever um excerto de uma entrevista de Gilles Lipovetsky (GL), na qual o filósofo francês focaliza uma das temáticas privilegiadas do 'eu hedonista', e da onipotência do (hiper) consumo. O consumo, já nos anos 30 poderia ser pressentido na fenomenologia do Homem-massa orteguiano, associado às ideias de fraqueza, vulgaridade e mediocridade, tornando-se presa fácil para todos e quaisquer mecanismos de alienação.

Esta entrevista foi feita por Catarina Pires (CP), em Grenoble, e apareceu divulgada no jornal *Notícias Magazine* (19 Novembro 2007). Reveste-se de interesse na medida em que acaba por mostrar uma das vertentes da 'democratização das massas', antevista pelo pensador espanhol e uma magnífica sinopse do pensamento lipovetskiano, acerca do ideário pós-Moderno.

"CP- A sociedade actual justifica que se actualize o postulado de Descartes para 'Consumo, logo existo?'"

GL- Felizmente, não é bem assim. Seria uma pena se toda a existência se reduzisse ao consumo. No entanto, é verdade que o consumo tem tido uma enorme expansão, absorvendo cada vez mais domínios da nossa existência.

CP- Fala-se da própria solidariedade como mais um bem consumível...

GL- É verdade, o consumidor actual não consome apenas bens e objectos, consome também cidadania, solidariedade, ética, ecologia. Todas as grandes instituições sociais são colonizadas pelo consumismo. O casamento deixa de ser para a vida e passa a ser um contrato rescindível: se não estou bem, mudo. Na relação com a política passa-se o mesmo: os eleitores decidem cada vez menos em função de uma militância partidária e cada vez mais segundo uma lógica individual.

CP- O que escapa, então, a essa lógica de consumo?

GL – Os princípios e os valores não se perderam. O coração do indivíduo hiperconsumidor não deixou de bater, o seu ritmo é que se alterou. Veja-se o amor, por exemplo. É este sentimento que cada vez mais norteia a vida dos indivíduos. Os casamentos são determinados pelo amor, não pelo interesse económico, como no passado. Apesar de quase todos os domínios da nossa vida estarem colonizados pela lógica do consumo, este não é a nossa razão de existir.

CP- E, no entanto, preconiza uma nova espécie de homem: o *Homo consumericus*. Em que medida o consumo determina a identidade?

GL – Antigamente, consumo era ditado pela classe social a que se pertencia. Hoje, exprime muito mais uma identidade individual. Através daquilo que compram, as pessoas desejam exprimir a sua personalidade, a sua cultura, os seus gostos, procuram dizer: eu. E isso pode exprimir mesmo um compromisso moral ou ecológico, quando se compra produtos biológicos ou se decide ter uma casa 'verde', que respeita o ambiente. Numa época em que as tradições, a religião ou a política contribuem cada vez menos para a formação da identidade, é o consumo que assume esse papel.

CP- Outra evolução que diz existir é a importância cada vez maior da dimensão hedonista do consumo. O que as pessoas procuram é o prazer e já não apenas a satisfação das necessidades básicas.

GL – Hoje, consumimos muito mais para nós próprios, procuramos coisas que nos permitam usufruir de sensações, viver experiências, melhorar a nossa qualidade de vida, conservar a juventude e a saúde. O hiperconsumismo do presente procura viver novas experiências e novas sensações.

CP- Mas esse tipo de consumo continua a não ser acessível a todos...

GL – Na Europa, toda a gente tem acesso!

CP – *Toda a gente?*

GL – *Sim, mesmo as famílias muito pobres têm duas televisões. E o que consumimos na televisão? Espectáculo, ilusão, evasão. Hoje, o drama é que até os pobres são hiperconsumidores, não querem apenas comer, querem mais, querem marcas, aspiram a essa existência, que vêem na televisão.*

CP – *Mas aspirar não é o mesmo que ter acesso...*

GL – *Tem razão, mas ainda assim é uma enorme mudança em relação ao passado em que os hábitos de consumo eram estanques em cada classe social. Nos bairros pobres de França ou Portugal, assim como nas favelas do Brasil, os jovens desejam ter coisas de marca, estar na moda, aceder ao luxo. Nem toda a gente pode comprar, mas toda a gente sonha!*

CP – *E antes não sonhava?*

GL – *Não. É essa a grande mudança. E não sonhava porque a cultura de classe fechava as pessoas no seu mundo, visto como inacessível. Hoje, o luxo, as marcas, estão por todo o lado e por isso toda a gente os quer. Hoje, a aceitação do destino social, deu lugar ao ‘direito’ ao luxo.*

CP – *Na sua opinião, a maioria das pessoas tem tudo para ser feliz e não é. É disso que fala quando fala de felicidade paradoxal?*

GL – *Sim, vive-se muito mais anos, a vida sexual é totalmente livre, há mais saúde e a medicina sofreu enormes avanços, o bem-estar, o conforto e o lazer democratizaram-se e numa sondagem sobre a felicidade realizada em vários países da Europa, 80 a 90 por cento das pessoas afirmavam ser felizes. A par disso, aumentam as depressões, o stress, a ansiedade, as tentativas de suicídio, o consumo de ansiolíticos e anti-depressivos e segundo várias sondagens, metade das pessoas são infelizes na sua vida sexual. Os homens do século XVIII e XIX pensavam que o progresso técnico, científico e democrático permitiria fazer progredir a felicidade, mas não é isso que se verifica. A lição filosófica que retiramos daqui, é a de que não temos grande poder sobre a felicidade. Uma lição de humildade para os modernos.*

CP – *Apelidou a sociedade actual de sociedade da decepção. O que decepçiona os homens?*

GL – *A verdadeira causa da infelicidade dos homens não tem a ver com o consumo, mas com as grandes expectativas de realização que criam em esferas da vida como o trabalho ou o amor e que depois não se cumprem. É muito mais duro viver com a solidão do que sem o último modelo de telemóvel. O mal-estar do indivíduo prende-se muito mais com o seu cada vez maior isolamento. Antigamente, havia a religião e a comunidade, que lhe davam força. Hoje, há uma individualidade que fragiliza as pessoas. Portanto, engana-se quem diaboliza o consumo...*

CP – O professor atribui-lhe mesmo uma função terapêutica...

GL – Sim, pode funcionar como forma de esquecer os males da individualização. Antes, quando tínhamos problemas íamos à igreja pedir ajuda e conforto a Deus. Hoje, fazemos uma viagem, compramos roupas, vamos ao cabeleireiro. É uma forma de voltar a si. Creio que a dinâmica de hiperconsumo traduz exigências hedonistas, mas também os males dos indivíduos que procuram nele aquilo que não encontram na existência, no trabalho, na vida amorosa. Se está só, se o trabalho não está a correr bem, já não há igreja que lhe valha. Resta o consumo.”

Aqui encontramos um dos pontos-chave acerca do tema e da crítica do retrocesso cultural, que tinha anunciado (*primitivismo*). A civilização actual seria a manifestação de um protótipo de barbárie cultural e decadência ética. O comunismo e o fascismo eram as duas grandes realidades a que o próprio pensador madrileno nunca deixou de apontar, como os grandes movimentos típicos de homens-massa (tendo uma mentalidade industrialista comum), dirigidos por homens vulgares, medíocres e destituídos de consciência histórica, produzido pela inolvidável técnica fáustica e alimentado pelo bárbaro’ especialismo (dos homens da ciência). A sociedade industrial de massas deveria ser eticamente desalienada, no sentido de ser conduzida por homens selectos (minoria exemplar), que soubessem usar os próprios meios de comunicação no sentido de proporcionarem a dignificação ético-sócio-cultural do homem.

A marca pessoal de Ortega em prol da pedagogia e da cultura é disso um bom exemplo, colaborando na divulgação e promoção da cultura humanista, em que a sua *Revista do Ocidente* mostrou um símbolo intelectual deveras expressivo: o mocho, com o seu olhar de espanto! Desta dualidade, abre-se-nos a via de compreensão de um mundo (pós-Moderno), assente em princípios desreguladores, dessubstancializados, uniformizadores, inautênticos e vazios.

O Homem-massa, entendido como o protótipo ou a imagem comum do Homem dito ‘normal’ da época industrial, homem-médio, entende a razão como desligada da Vida. E desligada porque resultante de usos (acções) de um sujeito indeterminado, impessoal, que se torna como que um colectivo sem rosto, sujeito às regras de um conformismo e alienação, deveras enclausurantes.

Esta linha de pensamento surge-nos realmente próxima da óptica de alguns pensadores da Escola de Frankfurt, como já se salientou no capítulo anterior.

V.2. DA MASSIFICAÇÃO À RAZÃO INSTRUMENTAL PÓS-MODERNA: O EXEMPLO DA ALEMANHA PÓS-SEGUNDA GUERRA MUNDIAL.

Movimento essencial na crítica ao positivismo e pragmatismo reinantes, e no processo de questionamento e reflexividade da cultura europeia contemporânea dos séculos XX - XXI, a Escola de Frankfurt, enquanto corrente filosófico-sociológica, foi um marco fundamental que caracterizou a compreensão da passagem da Modernidade à pós-Modernidade. Esta ‘escola’ representou simultaneamente um acontecimento (criação de uma instituição), um projecto (introdução de uma filosofia social) e uma atitude (fundamentação de uma Teoria Crítica), a qual teve um grande impacto no apontar dos efeitos nefastos do tecnicismo industrialista, como justificação ideológica do progresso infinito.

Neste desiderato, quatro princípios globais de pendor crítico são de evidenciar, desde já:

- a mediocratização na qualidade cultural (trivialização);
- o relacionamento utilitário e calculista face ao ‘eu’;
- a mercantilização da cultura e dependência da ‘massa a-crítica’;
- a preponderância do sensacionalismo e da personalização.

Nesta perspectiva, os teóricos de Frankfurt desenvolvem uma crítica da ‘Razão Instrumental’ fundada na interpretação negativa do Iluminismo e que não perseguia outro fim que não o progresso técnico e a edificação de uma burocracia de planeamento racional, os quais em nome do progresso, submetiam o *eu* a uma coacção ofensiva. Na disciplina e regimentação do Homem, pelo exército, pela fábrica e pela administração modernas, a racionalidade aliava-se à violência mais irracional. O iluminismo tinha-se tornado cúmplice de uma barbárie abjecta e alienante, cujas nefastas consequências se vieram a manifestar em dois momentos fulcrais.

No primeiro momento, na II Guerra Mundial, pela acção nacional-socialista, que ensaguentou a Europa, e num segundo momento no estabelecimento de um estado policial a leste, bem vincado na construção em 1961 de uma ‘cortina de Ferro’, com trezentos quilómetros de muros de betão e vedações de arame farpado a três metros de altura, bem como longas redes metálicas electrificadas e patrulhadas continuamente. A ela, o antigo presidente Eric Honecker apelidava ironicamente ‘barreira de protecção antifascista’! O muro tornou Berlim uma cidade irreal, cujas principais vias de comunicações se tornavam, em dois tempos, autênticos becos sem saída.

Fundando-se, pois, num domínio racional sobre a natureza, e que implicava um domínio paralelo sobre o homem, a racionalidade instrumental corporizava-se em última análise nas técnicas de produção em série (reprodução) e na homogeneização e standardização dos produtos de consumo permitidos, segundo as considerações de Benjamin. A racionalidade da técnica identificava-se com a racionalidade do próprio domínio, sob forma de um negócio ou fim comercial (o lucro), realizada e dirigida cirurgicamente para a exploração de bens considerados culturais, transformando-se estas numa espécie de imperativo ideológico e de consumo.

Esta visão tecno-mercantil, desemboca naquilo a que Lipovetsky chamará '*cultura-mundo*', e é marca indelével da hipermodernidade. Este projecto filosófico acaba por ser um grande exame teórico e crítico da ideologia daí resultante, ou seja, a crítica do tecnicismo, enquanto factor de alienação. O conceito de alienação remete-nos desde logo, para o estado de alheamento e afastamento dos indivíduos face a si próprios e aos outros. Este sentimento de afastamento teria a sua origem na negação da essência da natureza humana (trabalho criativo e desenvolvimento de actividades de cooperação sociais, com vista á renovação e transformação do mundo) pela estrutura social. O sistema industrial-capitalista compele pelo contrário, ao trabalho, retirando-lhe toda a criatividade e espontaneidade, esvazia as pessoas do produto do seu trabalho e transforma as relações sociais em puras e mecânicas relações de mercado, fazendo do próprio trabalhador uma simples mercadoria e uma engrenagem igual às outras.

Herbert Marcuse, tratou a alienação como um conceito normativo e como um instrumento para criticar as dimensões do universo social unidimensional, que contrariavam a verdadeira realização humana, na medida em que fechavam o sujeito numa espécie de '*encefalograma plano*', onde se extinguiria toda a riqueza da crítica social, ou oposição ao *status quo*. Todavia, o ponto comum que une quem aquele conceito reflectiu, é o vincar de um certo abandono da esperança racional, para se afirmar um sentimento de decadência 'pessimista', relativamente à cultura e à sua marcha no mundo.

Para os filósofos frankfurtianos, o tecnicismo não é nem mais nem menos que a própria ideologia do sistema capitalista, que visa fazer funcionar o saber científico e a técnica, que dele possam resultar. Ciência e Técnica tornam-se entidades gémeas que interagem e determinam os seus próprios rumos, a partir de uma certa política predominantemente cristalizada e universalizada ideologicamente, tal como afirmava Habermas.

Esta universalização está actualmente bem patente na chamada ‘globalização’.

Segundo Habermas, inspirado em Marcuse, a dominação perpetua-se e estende-se não apenas através da técnica, mas enquanto tecnologia, e esta garante a formidável legitimidade do poder político em expansão, o qual absorve todas as esferas da cultura. O homem, submetido a este domínio tecnológico, demonstra a impossibilidade técnica de ser autónomo e de determinar a sua própria vida. Por conseguinte, a lógica do controlo social, isto é, a onipresença da alienação, desembocaria na realidade do individualismo unidimensional, incapaz de exigir o progresso do espírito já que se encontrava afoito ao mundo das aparências, do imediato e do fácil. Pode-se dizer que o indivíduo possui o direito de escolher, mas esta premissa torna-se vazia quando constatamos a similitude de possibilidades a que ele acaba por estar sujeito. Deste modo, a racionalidade tecnológica acaba por proteger a legitimidade da dominação em vez de a suprimir, e reforçar o horizonte instrumentalista da razão, a qual se abre sobre uma sociedade racionalmente totalitária, mesmo quando denominada democrática, com de resto Spengler afirmava a respeito da *‘ditadura do dinheiro’* no mundo moderno.

O processo de mútua dependência entre ciência e técnica amplia-se a todas as esferas da realidade, passando a alimentar o próprio interesse económico-ideológico, tornando-se ‘nódoas’ no caminhar da racionalidade livre. E esta não se compadece com um critério de verdade meramente subjectivo, formal e instrumental.

Mais do que exprimir qualidades ou abreviaturas das coisas singulares, urge opor a este tipo deformado de razão objectivo-tecnocrática, uma de outro tipo: a Razão Polémica, a qual exige uma permanente luta contra a resignação e a passividade, tornando essencial a vivência da liberdade individual e do pensamento livre, como muito bem prenunciava Max Horkheimer.

Pode dizer-se que existe uma estratégia de legitimação de dominação feita através da ciência e da técnica, como afirma Habermas em *Técnica e Ciência como Ideologia*:

“Seguimos este processo da ‘racionalização a partir de cima’ até ao ponto em que a técnica e a ciência, na forma de uma consciência positivista imperante – e articulada como consciência tecnocrática – começam a assumir o valor posicional de uma ideologia que substitui as ideologias burguesas destruídas (...) Esta duplicidade foi diagnosticada por Adorno e Horkheimer como

dialéctica da ilustração, e a dialéctica da ilustração foi por Marcuse transformada na tese de que a técnica e a ciência se tornam elas próprias ideológicas.”⁸⁹

Herbert Marcuse denuncia já claramente aspectos totalitários quer do comunismo soviético da época, quer do capitalismo ocidental. Nele, repete a crítica ao racionalismo (irracional, porque já não se fundava na verdadeira razão) da sociedade moderna, e tenta, simultaneamente, esboçar o caminho que nos poderá fazer afastar dele - a contestação - ou como se diz hoje, o ‘direito à expressão livre, ou à indignação. Será que o desenvolvimento extremo da tecnologia, poderia operar efeitos verdadeiramente revolucionários, e quais poderiam ser esses efeitos?

Tornava-se claro já na década de 60 que a problema da sociedade moderna era a invasão crescente de uma mentalidade expansivista, tipicamente mercantilista e quantificadora a todos os modos do pensamento. Essa mentalidade representar-se-ia, economicamente, pelo valor de troca, ligado directamente ao processo tecnológico de alienação do homem. Este domínio alienante e total de ambas as sociedades, passava pelo predomínio de uma razão técnico-instrumental (operacional), a qual, alegando estar a desmistificar a realidade, extinguiu toda a capacidade de mediação da razão em relação à realidade empírica.

Constata-se que mais do que um reflexo das políticas capitalista (Occidental) ou socialista (de Leste), a preocupação e o domínio totalitário do mercado, enquanto vertente económico-financeira, é apanágio do próprio sistema em que ambos se erguem - o Industrialismo. Curiosamente já Spengler antecipava os contornos deste mundo industrialista, quando em *A Decadência do Ocidente* afirmava que ‘o dinheiro pensa, o dinheiro dirige’, sendo esta a imagem típica das culturas decadentes. Na senda do autor alemão, Toffler também dizia:

“Em tal sociedade, independentemente da sua estrutura política, não só os produtos são comprados, vendidos, transaccionados e trocados; são-no também o trabalho, as ideias, a arte e as almas. O agente de compras ocidental que embolsa uma comissão ilegal, não é muito diferente do editor soviético que aceita gratificações dos autores, em troca da aprovação das suas obras para publicação, ou do canalizador que exige uma garrafa de vodka para fazer aquilo para que lhe pagam. O artista francês, inglês ou americano que escreve ou pinta só por dinheiro, não é muito diferente do romancista, pintor ou dramaturgo polaco, checo ou soviético que vende a sua liberdade

⁸⁹ HABERMAS, 1994, p.84.

criativa por remunerações económicas como uma dacha, bónus, acesso a um novo carro ou bens de outro modo inobtíveis.”⁹⁰

Assim, o pensamento das sociedades industriais avançadas (caracterização que une, quer o capitalismo quer o comunismo da sua época), seria pautada por uma imediatividade que racionalizava o irracional. A livre escolha entre a vasta quantidade de bens e serviços não significa liberdade, quando os interesses que estão na base do aparecimento destes bens e serviços, mantêm o controlo social sobre uma vida de esforços e medo, ou seja, de alienação funcional.

O homem médio (o Homem-massa orteguiano), na sociedade tecnológica avançada, dificilmente se importa com o outro, com a intensidade e persistência que demonstra pelo seu automóvel, por exemplo. A máquina adorada, verdadeira deusa imaculada, já não é simples matéria (morta), mas transforma-se em algo semelhante a um ser humano (vivo). Podemos encarar esta realidade numa mecânica permanente de conformismo, pois diante da satisfação das suas próprias necessidades, o homem deixa de contestar o actual sistema (capitalista) de consumo, deixando de existir qualquer alternativa filosófica, social, política ou ideológica. Para Marcuse, toda a libertação dependeria, pois, da consciência de servidão. No entanto, o surgimento desta consciência acaba por ser travado pela predominância das necessidades falsas, e das satisfações repressivas do próprio indivíduo.

Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias, a casa, os alimentos, as roupas, a produção irresistível da indústria de **diversão e entretenimento**, trazem consigo atitudes e hábitos predeterminados e dogmáticos, certas reacções intelectuais e emocionais, que prendem os consumidores aos produtos. Isto torna-se particularmente notório na mentalidade jovem, predominantemente adolescente.

Os produtos doutrinam, manipulam e promovem uma falsa consciência. Para Marcuse, o processo de emancipação somente seria viável com a denominada Grande Recusa, ou seja, uma recusa absoluta do sistema de vida estabelecido, que deveria ocorrer através de manifestações revolucionárias lideradas pela juventude. Então, o problema seria

⁹⁰ TOFFLER, 184, p.45.

É interessante recordar o episódio descrito por Victor Sebestyen quando afirmou que “Ao longo dos anos, cerca de 34000 pessoas foram ‘vendidas’ (...) e o comércio era sensível às leis económicas do mercado livre. Em meados da década de 1960, o preço por cabeça era cerca de 40000 marcos alemães; por volta de meados da década de 80, a inflação e o regateio inflexível por parte do Leste tinha feito subir esse preço para mais de 100000 marcos. A RDA depressa encarou esta medida como uma forma de maximizar os rendimentos (...) a polícia passou a deter milhares dessas pessoas sob acusações falsas, rotulando-as de ‘presos políticos’, para depois as vender à Alemanha Ocidental.” (SEBESTYEN, 2009, p. 34).

saber até quando o *establishment* (neo)-capitalista e liberal-democrático continuaria a amortecer e a assimilar tudo o que é atingido a si. Mas como sair deste dilema?

Na verdade, também a sociedade industrial constitui um modelo totalitário semelhante ao nazismo, fascismo e comunismo. Para Marcuse, o termo 'totalitário' não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-económica, não terrorista, que opera através da manipulação das necessidades por via de fortes interesses adquiridos (económico-financeiros). Impede-se, assim, o surgimento de uma oposição eficaz ao todo. Segundo o autor alemão, não apenas uma forma específica de governo ou direcção partidária constitui o totalitarismo, mas também um sistema específico de produção e distribuição, mesmo que compatíveis com o pluralismo de partidos, jornais, poderes equilibrados, etc. O resultado deste processo, segundo Marcuse, é que nós nos submetemos, cada vez mais à produção pacífica dos meios de destruição, à perfeição do desperdício.

Habermas acaba por seguir um caminho semelhante, destacando que a 'racionalização' progressiva da sociedade, está ligada à institucionalização progressiva do progresso científico e técnico, conforme já antevia Spengler. Para aquele, na medida em que a técnica e a ciência penetram nos sectores institucionais da sociedade, transformando assim as próprias instituições, as antigas legitimações que sustentaram os sistemas sociais, políticos e económicos anteriores, vão-se diluindo e esvaziando cada vez mais. Secularização e 'rebaixamento' (como mais tarde viria a dizer Lipovetsky) das representações do mundo que orientam o agir, e toda a tradição cultural, são a contrapartida de uma racionalidade crescente do agir social. Pois é exactamente esta institucionalização progressiva da ciência, que vai determinar o modelo de administração total, denunciado por Marcuse.

Para o filósofo da escola de Frankfurt, o modelo de administração social tecnocrático (administração total), instalado depois do pós-guerra, sustenta-se através da banalização dos elementos culturais, pela massificação de um modelo cultural que afastava as contradições, criando uma fórmula unidimensional. A sociedade é submetida a uma linguagem tecnicista e totalitária. A erotização e a banalização da violência das guerras e dos conflitos (a famosa trilogia hodierna do amor, sangue e sexo), assumem papel de destaque na cultura mercantilizada hodierna. A adopção de uma prática funcionalista que evita a tensão e o conflito ideológico na construção de um método científico e da verdade, reforça o dogmatismo, a linguagem fechada que não demonstra nem explica, apenas seduz. A falsa ideia de neutralidade dos conceitos, da linguagem e da ciência, legitima a dominação

tecnocrática. Esta, manifesta-se particularmente vigorosa no *marketing* publicitário, alargado a quase todos os níveis da realidade.

Neste sentido e fazendo a ponte para a situação actual, segundo aquilo a que Walter Benjamin chamava a '*era da reprodutibilidade técnica*', o pós-Moderno transforma-se apenas em pura *simulação* sem conteúdo histórico definido, ou clareza. O importante é a imagem pela imagem. A perda da aura que ocorre com a modernidade e que ganha sentido na pós-Modernidade, assume a própria simulação, enquanto realidade como forma de arte. A reprodutibilidade técnica torna-se assim, uma forma de arte pós-Moderna, destituída de significação, e, no seu lugar, entra a arte publicitária na sua dupla faceta, quer a que visa conteúdos de consumo e lazer ocidentais, quer aquela que se manifeste na propagação de conteúdos ideológicos do realismo socialista.

Em qualquer delas, encontramos um espectáculo vazio, sem conteúdo ou sentido de arte; como obra, ela é parte de uma lenta transformação cultural emergente nas sociedades ocidentais, ocorrendo uma mudança da sensibilidade nas formas de integração e relação social. A dominação e a exploração, então, também assumiam um carácter racional.

O desenvolvimento tecnológico-científico feito nos moldes a que Marcuse tanto criticava, através da compreensão dialéctica da realidade e do conhecimento, passariam a esconder a dominação (subtil), cada vez mais totalitária dessas sociedades. Enquanto outrora imperava a bidimensionalidade da existência humana na sua relação com o Objecto (dualismo do pensar e do ser), hoje, a tecnicidade apoia-se nas exigências das necessidades humanas e cumpre uma função eminentemente instrumental, tornando-se uma (nova) forma de servidão unidimensional do homem.

Deste modo, o homem torna-se brinquedo do sistema, absorvido e manipulado por uma sociedade positivista, totalmente racionalizada e planificada, e que visa apenas a pura produção de bens de consumo. O sistema quer nas vertentes capitalista ou socialista, modelos inertes e estagnados, tendem a tornar-se rígidos e inflexíveis no controlo exercido sob a consciência dos seus cidadãos. Desta negatividade instrumental, generalizada à natureza e ao homem, aliena-se a consciência na formação de 'ídolos' e 'seduções' falaciosas, e envenena-se a cultura de um pensamento livre e autónomo.

Do outro lado, na ex-Alemanha Oriental (RDA), onde se fundou um comunismo ('*sociedade socialista avançada*') de inspiração marxista, e a partir da década dos anos sessenta, assistia-se a uma convergência negativa, ou seja, a República Democrática Alemã tendia a tornar-se tal como a RFA, uma sociedade eminentemente industrializada, e estava afinal de

contas, tão afectada e sensível aos problemas que afligiam os outros estados industrializados, que se orientavam no sentido de uma racionalidade funcional, de puro crescimento económico e técnico-científico. De resto afirma-se isso expressamente, no próprio programa político do Partido dominante (PSUA):

*"A sociedade socialista avançada significa criar uma base material e técnica de alta capacidade que permita um crescimento económico estável, uma alta produtividade do trabalho (...) Uma condição decisiva para a mesma, é a vinculação orgânica das conquistas da revolução técnico-científica com as vantagens do socialismo."*⁹¹

Lembre-mos que a República Democrática Alemã foi um estado do bloco comunista, saído das vicissitudes da Segunda Guerra Mundial, ficando na esfera e órbita político-económica da União Soviética através de suas forças de ocupação militar e do Pacto de Varsóvia. Enquanto se assumia como uma democracia popular, o poder político foi desenvolvido exclusivamente pelos principais membros (Politburgo) do PSUA (Partido Socialista Unificado da Alemanha), controlado pelos comunistas. O seu poder 'civil' foi assegurado pelo STASI, um serviço secreto de grande dimensão técnica, e uma variedade de sub-organizações do PSUA que controlavam todos os aspectos da sociedade (económica, social, cultural), tendo um grande número de informadores dentro da própria população.

Por sua vez, as necessidades básicas da população, eram satisfeitas a custos baixos pelo Estado, como foi o caso da construção social da habitação, feitos com base num ambicioso plano de construção de grandes blocos residenciais, mas de fraca qualidade (tipo construção social). De qualquer modo, a frieza e vulnerabilidade destes blocos, era compensada com a pequena casa de campo, onde os alemães de leste passavam os seus fins-de-semana e algumas férias. A questão do urbanismo começou igualmente a ganhar um espaço importante, visando-se um aprimoramento estético e técnico, planificados. No próprio programa político do PSUA, saído do seu IX Congresso (Berlim, 1976), este particular é realçado, e nele se expressa claramente a importância da questão da habitação e do urbanismo na evolução qualitativa e quantitativa do nível de vida dos alemães de leste:

"O programa de construção de habitações é o núcleo da política social do SED. Está orientado para deixar resolvido o problema da habitação em 1990. Ficaré, então, cumprida uma antiga meta do movimento revolucionário operário. Construir habitações influi directamente no nível de

⁹¹ Programa do Partido Socialista Unificado da RDA (adoptado no IX Congresso, Berlim, 1976), p. 20.

vida objectivo e subjectivo que cada um mantém na sua casa e no seu bairro, a fim que que tire proveito inteligentemente das suas horas livres e nele estabeleça gratos contactos humanos. A construção de habitações tem que andar a par da criação de linhas de transporte, centros de abastecimento e assistência."

E, mais à frente, dizia-se:

"O desenvolvimento do urbanismo apresenta grandes exigências à arquitectura e à construção. A construção de habitações, planificadas a longo prazo, deverá estar unida à modernização e renovação dos bairros residenciais e à conservação e acondicionamento de edifícios de habitação, de tal modo que se mantenham, até onde for possível, os valores culturais históricos e os rasgos do progresso na estrutura e rosto das cidades, e se criem condições cada vez mais favoráveis para o desenvolvimento do modo de vida socialista (...)"⁹²

É neste sentido que uso a expressão ‘convergência negativa’, já que aqueles problemas punham cada vez mais a nu, o metabolismo produtivo entre homem e natureza.

Apesar de serem sistemas sociais tão diferentes e terem valores tão distintos (ocidental-capitalista), temperado pelo humanismo burguês da cultura tradicionalista, e o socialista- leste, apimentado pelo humanismo do culto do ‘herói proletário’, aclamado pelo ideal popular da cultura alemã socialista, assistir-se-á, todavia, a uma convergência de princípios com a revolução industrialista, técnico-científica do Ocidente. No já referido programa político de 1976 do PSUA, este desiderato é amplamente notório, ou seja, tende-se cada vez mais a copiar a receita ocidental – intensificação e maximização da produção, aliada a uma qualidade mais elevada e adaptada à cultura do socialismo real, como muito bem se verifica nesta passagem:

"O progresso técnico-científico é o factor principal da intensificação da produção e exerce uma influência decisiva na solução de todas as demais tarefas. É por isso que o PSUA considera necessário intensificar o próprio trabalho científico-técnico, assegurar o incremento científico, alcançar no espaço mais curto de tempo, resultados de alto nível no terreno da investigação e no desenvolvimento, e aplicar rapidamente estes resultados na prática, a grande escala (...) A intensificação da produção implica, sobretudo, medidas de racionalização e reconstrução das empresas existentes e inclui a criação de novas capacidades de produção de acordo com as exigências de desenvolvimento proporcional, planificado (...) Há que aumentar o emprego de equipas mecanizadas, semiautomáticas e automáticas. (...) A intensificação da produção requer uma alta

⁹² Ibidem, p. 24.

*economia de materiais. O seu objectivo é diminuir decisivamente o gasto específico de energia, matérias-primas e materiais, garantindo ao mesmo tempo, uma qualidade cada vez mais alta dos produtos.”*⁹³

A questão central é que a partir de 1978 o endividamento e a falta de divisas cresceu enormemente. Para evitar esse desequilíbrio, os dirigentes políticos da RDA quiseram transformar meteoricamente, economias agrícolas e pouco industriais, em ‘nações de ferro e aço’, com os consequentes e nefastos efeitos demográficos e ambientais. Fica claro que o aumento da eficiência, baseada no incremento da produção em grande escala por via da concentração e da especialização, e a procura de níveis altos de industrialização (maquinaria, bens de consumo) a baixo custo, se torna um duplo do que já há muito eram as preocupações da sociedade capitalista ocidental. A produção em massa, quer sobre o capitalismo ocidental democrático, quer sob o socialismo de estado, produzia afinal bens tipicamente destituídos de valor estético, e assumiam-se como ‘metafisicamente idênticos’.

Por conseguinte, a crítica frankfurtiana da ‘razão instrumental’ acabava, pois, por ter igualmente plena actualidade a leste, embora isso não tenha sido até hoje, particularmente realçado. O tempo, enquanto função económica da eficiência, os resultados como ponto de chegada da produtividade, o plano enquanto paradigma planificador, e a direcção sujeita às directrizes do partido, transformaram-se em clone do Ocidente, ou seja, fetichizou-se o ideal calculista do ‘socialismo real’, caracterizado pelo simples e linear aumento de produtividade, e, com isso, absolutizaram igualmente a razão e a técnica:

*“(...) O progresso técnico-científico é o factor principal da intensificação da produção e exerce uma influência decisiva na solução de todas as demais tarefas. É por isso que o PSUA considera necessário intensificar o próprio trabalho técnico-científico, assegurar o incremento científico, alcançar no mais curto espaço de tempo resultados de alto nível no terreno da investigação e desenvolvimento, e aplicar rapidamente esses resultados na prática, em grande escala (...)”*⁹⁴

É interessante atentar nesta evidência: subordinados à lógica de eficiência macrocéfala do sistema, também os indivíduos aí se tornaram *massa*, simples indivíduos passivos e unidimensionais, impedidos de maximizarem as suas potencialidades e criatividade. Deste modo, impediu-se a transformação dos indivíduos em sujeitos, aumentando os níveis de solidão, cepticismo e desespero, e fomentou-se a inércia e a resignação. Após a realização com êxito nos anos 60, da sua reconstrução económica, deve-

⁹³ *Ibidem*, pp. 29 e 30.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 32.

se lembrar que o VIII Congresso do Partido Socialista Unificado da Alemanha Democrática – PSUA, realizado em 1971 e dirigido por Eric Honecker, último presidente da RDA, apostou igualmente no desenvolvimento de uma sociedade socialista industrializada, através da racionalização e intensificação da produção de bens de consumo, *modificados à imagem do modelo ocidental*, ou seja, incentivando o aumento permanente do consumo individual (automóveis Trabant e Wartburg, televisões KVN, frigoríficos Zenit, arcas congeladoras), etc.

O Trabant permanece, ainda hoje, como o maior símbolo da extinta RDA e de tudo que ela representou. O fim deste popular automóvel, coincide com o fim da Guerra Fria e da divisão bipolar do mundo (1991). Após a abertura do mercado, este ‘simpático’ carro não resistiu à concorrência com os modelos ocidentais. Pode dizer-se, em abono da verdade, que o grande sonho, essa ânsia leste-alemã de reconhecimento do seu ser e dignidade próprios, conforme Fukuyama nos falará na sequência da ideia hegeliana, desde as décadas de 60 a 80 que era ascender a um estatuto ‘individualizado próprio’, ter uma casa com jardim, um automóvel, e poder viajar a Cuba, Hungria, Bulgária e União Soviética!

Esta adaptação liberalizante que ia ao encontro dos desejos individuais e pós-modernos dos cidadãos alemães, que já se começavam a fazer sentir, teve um papel interessante naquilo a que na altura se chamou *‘qualidades de vida’*, ou o socialismo de consumo, como bem se sublinha no referido programa:

*“(...) considera-se como uma tarefa política de primeira grandeza, assegurar que a população seja abastecida de bens de consumo de forma estável e a níveis sempre ascendentes (...) a estreita colaboração entre empresas de produção e de distribuição e venda, deve dar como resultado a fabricação e a oferta ao público de artigos que estejam dentro da linha de moda e que sejam úteis à satisfação do comprador.”*⁹⁵

Afinal de contas, a produção e divulgação destes bens de consumo que estão *‘dentro da linha de moda e que sejam úteis’*, mais não eram que cópias e máximas de eficiência técnico-económicas de um capitalismo de estado, retiradas do capitalismo ocidental, daquelas que já existiam na República Federal Alemã há bastante tempo, mas que agora seriam adaptadas à construção de uma sociedade socialista ‘avançada’:

“O PSUA actua a favor da melhoria constante da direcção, planificação e estímulo económico, de acordo com as condições concretas da construção da sociedade socialista avançada, e orientando o emprego de

⁹⁵ *Ibidem*, p. 33.

*recursos materiais e financeiros, com um máximo de eficiência. Diminuir os custos, tornar mais económicos e simples os trabalhos de administração, e impor um estrito regime de austeridade, são os princípios indiscutíveis da gestão económica do Estado socialista.”*⁹⁶

Até no campo do Desporto, a lógica da ‘razão instrumental’, versão socialista, não poupou os seus efeitos, já que uma das mais importantes figuras do dirigismo leste-alemão, Manfred Hoepfner, em conjunto com o então ministro dos Desportos, Manfred Edwald, arquitectou uma ambiciosa campanha de sucesso, baseada no uso de agentes dopantes no treino desportivo de alto rendimento. Os esteroides anabolizantes até então relativamente desconhecidos nos meandros desportivos internacionais, permitiram um conjunto impressionante de sucessos desportivos que em muito vieram credibilizar o sistema político vigente, bem como mostrar a qualidade técnico-humana do desporto socialista. Para além disto, a precoce descoberta de jovens talentos (masculinos e femininos) supervisionada pelas mais altas instâncias governamentais, permitiram ‘trabalhá-los’ convenientemente, dentro daquilo que era a política desportiva enquadrada na cultura socialista da RDA.

A actualidade das denúncias culturais para o perigo do culto da ‘razão instrumental’ feitas pelos filósofos de Frankfurt, acabariam, então, por ter igual pertinência desde os finais dos anos 60 e 70, até aos finais dos anos 80, quer a Ocidente quer a Leste, essencialmente pelos seguintes vectores:

- a RDA transformar-se-ia numa ‘*sociedade socialista industrializada*’, e no campo da revolução técnico-científica manifestou resultados negativos, atribuídos até então única e exclusivamente à sociedade capitalista ocidental, e á sua fase de decadência. Desta realidade, foram notórios os grandes problemas havidos relacionadas com a poluição hídrica, e os elevadíssimos índices de dióxido de carbono expelidos para a atmosfera, criando problemas respiratórios, dermatológicos e cancerígenos em grandes cidades, como Leipzig;
- a construção industrializada de habitações sociais com a sua monotonia de um espaço habitacional e urbano estandardizados, mas funcionais (concretizada na produção em série de blocos de cimento habitacionais de renda barata – os *Wohnungsbauserie*, popularmente apelidados WBS-70 e envolvidos em espaços verdes sempre iguais), tornava mais difícil

⁹⁶ *Ibidem*, pp.38-39.

acreditar nos princípios socialistas de ‘uma vida realizada, feliz e humanamente digna’, como base numa política adequada e humanista de tempos livres;

- a burocratização crescente e o estilo de vida rápido e acelerado (a *‘mentalidade pequeno-burguesa da posse e do consumo’*), o crescente individualismo, o carreirismo e o cinismo nas relações inter-subjectivas, eram sintomas que os próprios cidadãos leste-alemães não podiam deixar de encontrar na sua sociedade, pese embora o discurso oficial pautado pelo desejo de igualdade. Neste particular ganhavam contornos de injustiça, o sistema implantado de *nomenklatura*, intrincado sistema de redes elitistas de clientelismo, em que só os filiados leais ao Partido tinham as benesses profissionais derivadas da subserviência aos ditames político-ideológicos vigentes. Por outro lado, saltava à vista de toda a gente, a qualidade de vida e os privilégios de classe apresentadas pelos membros superiores do partido, os quais viviam num mundo completamente ‘outro’ dos comuns cidadãos, nomeadamente em ricos condomínios vigiados. Por exemplo, a elite do Partido e os membros do Governo da RDA, viviam numa zona de moradias em zonas residenciais especiais (Wandlitz, 25 km a norte de Berlim), e permanentemente rodeados por membros da temida STASI;
- o ‘fechamento cultural’ na *verborreia* do discurso oficial e *cristalizado* do sistema, a par de uma normalização da vida política e social, geraram uma melancolia, medo e esperança petrificadas no reino de um sistema socialista-calculista, estruturalmente enfermo dos mesmos males, dos que antes eram criticados. Em 1985, Honecker desenvolveu um ambicioso plano de vigilância informática dos cidadãos do país, mas que viria apenas a ser implementada pela STASI, através de ficheiros em arquivos de papel, considerados, afinal, menos falíveis;
- a censura cultural e a falta de liberdade, as quais se tornaram progressivamente mais pesadas, e em que nada podia ser publicado sem a autorização do regime, através de um ‘editor’ que assistia ao processo de impressão e em que o estado era proprietário de setenta e oito editoras nacionais. Do mesmo modo as autorizações de saída do país

para países ocidentais eram raras, e reservavam-se apenas aos membros filiados nas organizações estatais mais importantes;

- a escassez de bens de consumo disponíveis, mais notória a partir da década de 80 e que desencadeou a ânsia da emigração (três milhões de pessoas tinham fugido da RDA desde 1975, muitas delas com menos de vinte e cinco anos e com formação universitária) e o endividamento galopante do regime, em que só a verba para pagar os juros, entretanto contraídos internacionalmente, atingia em finais dos anos oitenta, os quase cinco mil milhões de dólares, num total estimado de cento e vinte e três mil milhões dos antigos *marcos* leste-alemães, e a subir dez mil milhões por ano;

Operacionalmente, foram desenvolvidos no campo da economia, planos de eficiência a longo (quinquenais), médio (trienais) e curto prazo (anuais). O plano quinquenal usava os mesmos critérios que os planos anuais embora menos específico: era geralmente publicado de cinco em cinco anos e integrava os planos anuais do respectivo período, ajudando a uma política contínua de desenvolvimento económico. Todavia, o plano a curto prazo (plano anual), era o mais importante para a gestão da produção e dos recursos. Cobria um ano inteiro (trezentos e sessenta e cinco dias) e abrangia todos os sectores da economia, pondo, com muito rigor, a ênfase nos aspectos organizativos e quantitativos, como refere objectivamente no programa político do Partido:

“Atendendo às necessidades da moderna produção socialista há que tornar mais eficiente a organização da economia e da direcção. A preparação, planificação, realização e controle da produção exigem o emprego de métodos matemáticos e de um processamento electrónico de dados.”⁹⁷

Os alvos-chave eram ajustados a nível central (a taxa de crescimento total da economia), e visava o volume e estrutura do produto doméstico bem como os seus usos, utilização de matérias-primas, mão-de-obra e respectiva distribuição, por sectores e região, bem como o volume e estrutura das exportações e importações, conforme é bem visível no já citado Programa político do PSUA:

“Os índices qualitativos que expressam o custo e os resultados ocupam um lugar decisivo na direcção, planificação e estímulo económico. Para este fim serve o cálculo económico nas empresas e cooperativas, cuja eficácia há que aumentar (...) Os estímulos económicos tem que usar-se com

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 39-40.

maior eficácia para produzir, atentando-se na procura e nos contratos, a fim de aumentar a produtividade, acelerar o progresso científico-técnico, melhorar a qualidade dos produtos e serviços e para diminuir os custos.”⁹⁸

Contra esta exigente ordem ‘planificada’ e racional-industrialista, típica de Segunda Vaga, e que afectava e destruía a individualidade do sujeito, poder-se-iam fazer, em consequência, duas perguntas:

- seria que este sistema ‘emancipador’ que tanto havia prometido, não acabava por enfermar dos mesmos males que antes foram criticados a ocidente, na sociedade alienada do rendimento?
- seria este o ‘socialismo da diferença’, igualmente caracterizado pelo mesmo apego ao crescimento económico e à racionalidade funcional?

Também aqui a *Dialéctica do Esclarecimento* tem (ainda) plena actualidade. Os próprios acontecimentos ocorridos em Budapeste (1956) e outros na década de 60, como a construção do Muro de Berlim em 1961, a entrada das tropas do Pacto de Varsóvia na antiga Checoslováquia em 1968 ou a ocupação soviética do Afeganistão em 1980, mostraram os perigos de uma razão instrumental soberana e planificadora, maquinalmente desindividualizada e desumanizada. Trabalho, ordem, esforço, e racionalidade continuavam a ser as palavras de ordem ideológicas do ‘novo mundo do realismo socialista’, moldado a uma escala deformada e igualmente alienante, agora moldado ao ‘*Trabalhar, estudar e viver de modo socialista*’, mas dentro de um contexto tipicamente ‘capitalista’ do ‘*Cada um segundo a sua capacidade, a cada um segundo o seu rendimento*’!

Os seis princípios sagrados da era industrial (standardização, especialização, sincronização, concentração, maximização e centralização) tinham também aqui, pleno cabimento e tornavam-se absolutamente idênticos ao apelo ocidental dos ideais de progresso, riqueza, conforto e desenvolvimento económico e material! Perde-se a sua coincidência com a razão prática, diluindo-se aquela num delírio normativista e utilitarista instrumental, que já não seria terreno exclusivo ocidental capitalista, mas também socialista de leste, podendo agora este universo global ser chamado um ‘*mundo simétrico*’, antecâmara do próprio mundo globalizado. Os ideais pós-Modernos de ser, estar e sentir começavam-se já a fazer notar neste ‘mundo novo’.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 40-41.

É exactamente desta crise de ser, estar e sentir um mundo, afinal de contas *igual e comum*, que leva a que a frustração passe a ser uma atitude de vida que ganha rédeas nas zonas pobres das grandes cidades alemães como Berlin, Dresden, Leipzig, e contribua para que inúmeros jovens escritores leste-alemães rejeitemassem categoricamente a utopia estatizante do ‘homem novo’.

Em consequência, embora partilhando uma cultura de obediência, amplamente arreigada nos cidadãos, muitos jovens filósofos e escritores abandonam, quer a sedução pelo mundo industrializado contemporâneo, com a cobiça pelo vanglorismo da classe-média pequeno-burguesa, quer a segurança da cultura juvenil burocrática e estatizante, considerando-os todas elas apenas como realidade deformada ou resultado de uma cristalização ideológico-doutrinária. Surgem, por isso, focos de protesto e dissidência assumida em grandes cidades como Leipzig, ou em bairros berlinenses como Prenzlauer Berg. As nações industriais ditas socialistas, como a RDA, a Checoslováquia, a Hungria, a Polónia, por exemplo, eram impelidas pelas mesmas necessidades de procura de recursos que as outras, capitalistas. Precisavam de amplas quantidades de matérias-primas para alimentar as suas máquinas e as suas populações, em contínuo crescimento.

As regras do sistema eram portanto exactamente as mesmas, quer a oeste, quer a leste, atribuindo-se um certo grau de especialização a cada economia leste-europeia, começando assim aquilo a que hoje em dia, se chama um mercado global. Deste modo, não se pode falar de uma diferença significativa entre os dois sistemas, ambos são *filhos de um mesmo pai*: a civilização da Segunda Vaga, de cariz eminentemente mecanicista e industrialista, visando a produção e o lucro. A megamáquina do irracionalismo destruidor, passava a ser ‘global’ e apátrida e a não ter fronteiras geográficas, políticas ou filosóficas definidas.

Urge recordar que esse irracionalismo remonta à antiga Roma Imperial, onde o povo já era ‘anestesiado’ com doses frequentes e gratuitas de distrações, desde os recitais aos combates de pugilismo, desde as lutas de gladiadores às paradas militares. O fascínio do ‘pão e circo’ acabou, contemporaneamente, por se reflectir na contemporaneidade, num *modus operandi* psicológico de ‘festa ininterrupta’ (futebol, concertos, concursos), fornecida em doses imensas pelos jornais, rádio, TV’s, cinema e mesmo internet, reforçando notoriamente os sintomas de ‘não-pensamento’ e ‘barbarie cultural’, e confirmando as igualmente negras perspectivas dos autores que nesta tese têm sido referenciados no que à ‘descida de nível’ (cultural) do mundo hodierno, dizem respeito.

Esta apologia pelo divertimento contínuo, passou a ser apanágio universal da barbárie do Homem-massa contemporâneo e ‘massificado’, a oeste e a leste, a norte e a sul, resultante da barbárie anterior, e caracterizados pela crise dos referenciais e na morte e violência (mesmo ideológica), que abalaram grande parte do século XX. Hitler, por exemplo, usava magistralmente essa ‘inautenticidade’ da multidão, através da sugestibilidade do inconsciente a que as massas se habituavam mecânica e ritualmente, a obedecer e aceitar. Hoje, a onnipresença da imagem amplificou esse poder manipulatório. A sedução do ‘ecrã’ aí está, em todo o seu esplendor para o atestar! Como diz Lipovetsky, a significação do ‘ecrã global’ remete-nos para uma nova potência planetária da ‘ecranosfera’, colocando-nos num fantástico ‘ecrã-mundo’, global, planetário e espectacularizado!

A ideia orteguiana de Homem-massa prenuncia, efectivamente, a visão globalizada daquilo a que podemos chamar a filosofia pós-Moderna no sentido de uma ‘domesticação’ do homem, estratégia poderosa de contenção do desenvolvimento da consciência mecânica das massas, através de um poder difuso, anónimo, hierárquico e sem rosto. Para Adorno, o próprio ócio, o tempo livre, começou a ser também utilizado pela indústria cultural para o mecanizar, o qual, sob a capa de diversão e lazer (o exemplo da rádio e mais tarde do cinema são clássicos e oportunos de relembrar!), acabam por se tornar o prolongamento ou substituição do trabalho regulado.

É que a própria imagem, suscita um *desejo* correspondente que o irá reprimir e sufocar. Essa repetitividade do novo, converte-o em privação, e a necessidade coisificará o homem, transformando-o em mero objecto ou coisa descartável, como anteriormente demonstrei a propósito dos ideais do desporto numa sociedade socialista. Também neste particular nada de novo surgiria do leste, pois a indústria cultural estatal, formatada política e ideologicamente nos meios mais populares de informação (TV e rádio), mais não faziam que fomentar essa domesticação e conformismo, daquele que se pretendia ser o ‘homem novo’, segundo se afirmava no programa do PSUA:

“Grandes exigências são as que se apresentam sobretudo na imprensa, na rádio e na televisão. Para estar á altura das suas tarefas crescentes, têm que usar a verdade como arma afiada, têm que expor aquilo que é correcto em forma compreensível e com argumentos convincentes. Os nossos meios de comunicação de massas, continuarão a ganhar influência; o poder da palavra provém da justiça da nossa teoria e da nossa política, confirmadas pela vida e pela experiência do povo.”⁹⁹

⁹⁹ *Ibidem*, p.80.

Contra os dois grandes sistemas monopolistas da filosofia política (capitalismo e socialismo real) e o desejo de construir homogênea e dedutivamente um todo sem lacunas, Adorno preconiza um anti-sistema, calcado no trabalho de imagens com as suas rupturas e descontinuidades – tal como num mosaico, a totalidade deve brilhar, num lampejo, apenas com base na visão dos fragmentos. Essa é a única fidelidade possível ao ‘todo’.

A vida do Homem-massa da era industrial é, pois, em qualquer das vertentes, uma vida desalmada, ‘mecanizada’ e desanimada, vivendo heteronomamente *na e da* sociedade. Não sentindo a herança do passado, não consegue acumular esse passado para uma vida absolutamente humana e criadora acabando por não se conseguir ensimesmar e cultivar a sua própria intimidade. Em vez de viver por si mesmo, trabalhando essa valiosa intimidade através das ideias, o Homem-massa, inculto e arrogante, vive *alterado para fora*, absolutizando e celebrando liturgicamente o mundo dos objectos, usos e convenções, por questões ligadas à necessidade, normalização, pressão e simulacros sociais. Há como que um divórcio entre o desejo e a sua realização, a qual sufocada e transformada em negação, converte o desejo em privação.

A sociedade, o mesmo é dizer, a indústria cultural, encarrega-se de sufocar o sentimento de auto-realização, expondo sempre o *novo* como objecto de desejo, excitando o *prazer* (ilusório). Daqui surge uma reconfiguração global da visão que passamos a ter do mundo, visão essa naturalmente homogênea, relativista e ajustável a individualidades heterogêneas. Tal como afirma Gilles Lipovetsky, em *A Cultura-Mundo*:

*“A cultura transformou-se em mundo, em cultura-mundo, a cultura-mundo do tecnocapitalismo planetário, das indústrias culturais, do consumismo total, dos media e das redes digitais. Com a excrecência dos produtos, das imagens e da informação, nasceu uma espécie de hipercultura universal, que, transcendendo as fronteiras e baralhando as antigas dicotomias (economia/imaginário, real/virtual, produção/representação, marca/arte, cultura comercial/alta cultura), reconfigura o mundo em que vivemos e a civilização que se aproxima.”*¹⁰⁰

Toda a cultura hodierna dos *media* tende basicamente a fomentar falsas carências nos indivíduos de modo a serem satisfeitas imediatamente pelo sistema (capitalista ou socialista), esquecendo as verdadeiras necessidades (liberdade individual e completa expressão do potencial humano). A criação de necessidades, acaba por ser controlada

¹⁰⁰ LIPOVETSKY, 2010, p.11-12.

ideologicamente e dirigida ao Homem-massa, vulgo consumidor apático, que cada vez mais se assume num modelo cultural nivelado e limitado, como afirmava Ortega:

*“(...) El capitalismo se caracteriza por la uniformidad y monotonía de su régimen. Es él el imperio del dinero, el cual es aritmética, idéntica en Sevilla y en Londres. La nivelación cultural de Europa durará lo que dure la forma capitalista de la economía (...)”*¹⁰¹

Existe como que uma dependência do social, do psicológico e do virtual, ao económico, a um universo de coisas materializado. Ortega já manifestara décadas atrás a sua nítida aversão valorativa á dimensão anónima, automática e especializada, antevendo com sucesso, a grande mudança cultural que se avizinhava, e que ia tocar a própria ideia de continuidade histórica, ou seja, aquilo que provinha da ‘gente/massa’ (exterior) pautada pela proeminência do objecto, e não pelas necessidades intrínsecas do Homem (Eu interior). Assim, o rebaixamento do ideal cultural espiritualizado, acaba por desembocar num universo geral de incultura e ignorância funcional. O pensador madrileno, num interessante artigo intitulado *A incultura específica do nosso tempo* (1921), não poderia ser mais claro:

*“Desde el siglo X, no há habido etapa histórica en que Europa poseyese menos sensibilidad y saber filosóficos que en los cincuenta últimos años del siglo XIX. Esto ha producido el caos mental que ahora, con sorpresa, encuentra el europeo dentro de sí. Y es que la cultura de los especialistas crea una forma específica de incultura más grande que otra alguna.(...) La ignorancia del que es por completo ignorante, toma un cariz pasivo e inocuo.(...) El buen ingeniero y el buen médico suelen ser en todo lo que no es ingeniería o medicina, de una ignorancia agresiva o de una torpeza mental que causa pavor. Son representantes de la atroz incultura específica que ha engendrado la cultura demasiado especializada”*¹⁰²

Deixando-se dominar pelas coisas, o Homem-massa não cultiva a sua autonomia e poder decisório radicados no estudo, no recolhimento e na autenticidade, antes se perde na convencionalidade dos usos e exterioridade sociais e no consumo mecânico e programado dos seus desejos ao ‘melhor-viver’. A tecnologização da vida quotidiana, é geradora da fluidez e mobilidade inconstante do homem hipermoderno.

O Homem-massa não deve ser caracterizado segundo uma caricatura de classe social; caracteriza-se, isso sim, por um determinado espírito e maneira de ver as coisas pelo

¹⁰¹ ORTEGA, 2004, t. III, p. 470.

¹⁰² *Ibidem*, p. 401.

prisma do *presente* e do *instante*. Desprovido de história e do conhecimento necessário para ver além da realidade apresentada, e compreender a circunstância e as questões urgentes no tempo em que vive, o Homem-massa não apresenta disciplina intelectual necessária para projectar a vida para além da sua mesmidade, tendendo a ceder cada vez mais às tentações do desejo, deixando o seu querer amenizar-se face à propaganda (publicidade). Isto aplica-se exactamente não só ao nível dos ídolos, como aos heróis, tendo nós que os caracterizar, afinal de contas, como ‘produtos do sistema’.

A idolatria fácil torna-se, assim, produto e produtora de uma sociedade massificada, fácil, rotineira e consumista. O aparelho comercial começa definitivamente a dar mostras de um ‘dirigente’ e ‘conspirador’ da moda que, pouco a pouco, faz a sua entrada triunfante no universo (pós)- Moderno. Assim, o Homem torna-se uma caricatura estereotipada de uma cultura vazia e ‘primitivista’, dando nela uma certa forma de barbárie (pós)-Moderna feita de ‘enciclopedismo’ e ‘mecanização’ diletantes, como o próprio Ortega afirma :

” (...) *el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa (...) lo convierte automaticamente hombre-masa es decir, hace de él un primitivo, un barbaro moderno.*” ¹⁰³

Dominada por uma cultura imagética, descolada da prática reflexiva, esta massa é a-histórica, isto é, rompe com a transcendência e com a razão, como faz o sujeito nietzschiano, mas também com o passado, a memória, a tradição e a erudição. Hoje, já não é, pois, pela força que se conquista o poder, mas pela opinião pública, um fenómeno tipicamente (pós)-Moderno, que não existiu, por exemplo, na Idade Média e com o qual o grande fenómeno da Revolução de 1989, deveu, em muito, o seu sucesso. Mas seria pertinente questionar se, mais do que falar-se de opinião pública, dever-se-ia falar de... ‘opinião publicada’!

O desenvolvimento e interiorização de uma cultura de liberdade, individualização e consumismo-moda, globais, constitui o *leitmotiv* que permitiu essa globalização político-cultural, tão ao jeito dos princípios teóricos da pós-Modernidade.

Creio que existe um lado projectivo em tudo isto, pois Ortega y Gasset antecipa o papel estratégico que a propaganda e o *marketing* viriam a desempenhar não só a nível prático e quotidiano nas escolhas do cidadão, como também na vida social e política (nas eleições), ou na sustentação de uma simples ideologia. E ele próprio desenvolverá um alerta

¹⁰³ *Ibidem*, p. 140.

contra a manipulação das consciências, sem mencionar a crítica que faz aos fenómenos populistas, tão conhecidos, hodiernamente, no Terceiro Mundo e na América Latina.

A indústria cultural traz no seu seio todos os elementos característicos do mundo pós-industrial contemporâneo, e nele exerce um poder e uma atracção dominantes.

V.3. O HOMEM-MASSA CONTEMPORÂNEO E A CRISE DA CULTURA.

Tendo tido o Iluminismo como objectivo libertar os homens do medo, tornando-os senhores de si mesmo, dessacralizando o mundo e admitindo-se que esse desiderato podia ser alcançado pela ciência e tecnologia, o homem torna-se vítima de um novo engodo – o progresso dominador da técnica. Esse progresso, que se dirige a uma criação de necessidades artificiais de massa e esbanjamento, enquanto culto individualista e narcísico de um novo estilo de vida, canalizado para o vazio deixado pela implosão das ideologias messiânicas.

A crise da cultura contemporânea radica, sem dúvida alguma, neste nivelamento e mediocridade e apatia do *eu*, o qual se torna incapaz de se elevar para além da situação. Este Homem-massa que começou por ser afinal o homem-tipo burguês de princípio de século, acha a sua segurança na facilidade do viver e mais não deseja que a tranquilidade do estado, não o afã do processo, do pensar, da descoberta, do impulso à aventura do desconhecido. Daí o seu conformismo e quietude (a denominada apatia e indiferença pós-Modernas), que o faz sentir-se à deriva e atido às superficiais vicissitudes do momento. A consequência é só uma: a cultura de obediência, passividade e seguidismo consumistas.

No entender do pensador madrileno, o Homem-massa parecendo viver harmoniosamente os usos sociais e ‘tocando a música’ que a orquestra (sociedade) manda, acaba por falsificar-se a si próprio, pois esse viver /consumo acaba por não ser sinónimo de conviver, um viver com os outros numa relação humanizante de ‘*nostridade*’ (do nós), mas, ao invés, vive num fechamento ao exterior, numa luta perpétua contra a solidão e angústia existenciais. Como Allan Bloom afirmara em *A Cultura Inculta*, já não se trata de divinizar o progresso enquanto necessariamente bom e purificador, mas de encarar que a nossa condição radica no movimento, enquanto condição ontológica do humano:

*“O movimento substitui o progresso, que tem uma direcção definida, uma boa direcção, e é uma força que controla os homens (...) Movimento e não fixidez é a nossa condição (...)”*¹⁰⁴

¹⁰⁴ BLOOM, 2001, p.188.

É por isso que no que respeita à lógica das revoluções, o Ortega embora as veja numa perspectiva sangrenta de conflitualidade ético-política, geradora de grandes tensões e crimes, o que critica, não deixa de lhes notar algumas virtualidades. E isto porque, basicamente, elas apontariam um caminho mais ético, justo, capaz de reconstruir um mundo mais fraternal através de um profundo significado ideal, moral e até cultural, o que as faz desenvolverem um significado manifestamente nobre, e eticamente socialista:

*“No es lícito, señores, contentarse con dibujar la faz sangrienta de las revoluciones: tienen además un semblante ideal y sagrado, que es el que mueve a masas de hombres a sustituir la organización política dada por otra menos injusta y más noble.”*¹⁰⁵

Deste modo, a vida necessita de uma segunda realidade que é a convivência e a prevenção da violência, sob pena de se cair no caos e na anarquia. Só deste modo se poderia erigir uma Europa cultural forte. Estas considerações de ordem filosófico-sociológica adquiriram uma especial importância, pois foram como que premonitórias ao advento da II Guerra Mundial. Ortega y Gasset teve o *feeling* e a intuitividade grandiosas, de antever todas as realidades e consequências de uma nova ordem mundial (global) em particular, aquelas saídas das grandes mudanças sócio-políticas decorrentes da Revolução de 1989, as quais lhe acabariam por dar razão!

A bipolarização estratégica, política, económica e militar saídas das duas guerras mundiais, são as traves-mestra daquilo a que o autor apelida de ‘hiperdemocracia das massas’, uma espécie de nova lógica social e política saídas da imagem de banalidade e vulgaridade do Homem-massa, quer desenvolvidas no ideário nacional-socialista, quer manifestando uma envolvimento e herança estalinistas. Uma e outra tornaram-se, afinal, desprovidas de consciência histórica e contribuíram para um constante empobrecimento espiritual. E como vimos anteriormente, pese embora a divisão bipolar da Europa em dois sistemas opostos que mantiveram o ‘equilíbrio’ da Guerra Fria, os princípios da massificação das sociedades contemporâneas sustentaram nos seus traços fundamentais ou as baterias para o culto personalizado, emocional e imagético, da moda e da novidade.

Crítico implacável desse paradigma bipolar sociológico do séc. XX, Ortega tenta mostrar-nos, precocemente, todo o esquema arcaico em que assenta a sociedade massificada, niilista, governada por gente medíocre e demagoga. A ‘política-espectáculo’ é uma das suas componentes e, como tal, também é um segmento da indústria cultural pós e

¹⁰⁵ ORTEGA, 2004, t. I, p. 323.

hipermodernas, inserindo-se num processo dialéctico de mecanização e uniformização das consciências.

Hoje, o conteúdo já não conta; o que importa é a imagem de sucesso, atracção e sedução. Este processo torna-se afinal de contas um prolongamento do trabalho, sob forma lúdica e recreativa (atentemos nos telemóveis, por exemplo), e numa óptica de ‘produtor-consumidor’, fomenta aquilo a que se pode chamar a ideologia monocromática (unidimensional) da contemporaneidade, tantas vezes abordada nos nossos dias e sempre actual. Uma ideologia *marketizada* e vulgar, virada para o consumo emocional, desprovida de conteúdo verdadeiramente afirmativo.

As ideologias, sejam elas mitificantes da racionalidade económica de um sucesso pessoal movida pelas exigências do mercado (a Ocidente), ou a racionalidade burocrática do herói e da colectividade (a Leste) movida pela ideologia igualitária, perderam na actualidade todo o seu conteúdo intrínseco, para ganhar um significado extrínseco, meramente táctico e estratégico, isto é, industrial e técnico.

Como tal, criam esquemas totalitários que estão bem presentes no surgimento dos seus dois principais fabricantes – o sindicalismo-comunismo (à imagem do modelo político soviético-totalitário), e o fascismo (à imagem do modelo político nacional-socialista-totalitário). Ambos são produtos da era industrial, pois encontram-se dependentes do combustível fóssil, da produção e do divertimento em massa, ambos fazem da família tradicional o modelo básico da sociedade e ambos impõem os mesmos princípios de standardização, centralização e maximização, referidos anteriormente.

Por isso se conclui e percebe-se, que a crise global, é a marca inevitável de uma cultura ou civilização já esgotada, conforme assinalara já, Oswald Spengler, e para o qual não é apenas uma simples crise, mas o ‘*início de uma catástrofe*’, conforme refere em *O Homem e a Técnica*.¹⁰⁶

Diria mesmo que o nosso autor madrileno antevê com grande dose de perspicácia, o modelo *consumista* (capitalista transnacional) hipermoderno, governado pelo cepticismo e pela ‘ditadura do mercado’, que já se começa a manifestar-se no *modus operandi* do homem do segundo quartel do século XX, valorizador do individualismo e neo-narcisismo pós-Modernos. Daí a naturalidade e a prospectividade em que assenta as suas baterias na crítica acérrima de todos e quaisquer totalitarismos, maniqueísmos ou demagogias, quer à

¹⁰⁶ SPENGLER, 1980, p.127.

esquerda, quer à direita, bem como já põe em causa a própria actualidade e substancialidade dos conceitos ‘esquerda’ e ‘direita’, pois como afirma contundentemente:

“Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbecil.”¹⁰⁷

Mais do que enfatizar a dicotomia esquerda/direita, Ortega sublinha a questão base que está na origem da decadência generalizada da cultura. Essa questão base é simplesmente a falta de consciência histórica, que desemboca na sociedade massificada e que é governada por gente medíocre e demagoga. Como também Bloom nos lembra, a história é-nos sempre necessária não para nos contar o que aconteceu ou para o explicar, mas para nos tornar real esse passado, de tal modo que nos possa fazer entender o caminho do futuro.

Esta ideia é precursora daquilo que alguns autores pós-modernos passaram a referir depois dos anos 90, ou seja, que os termos ‘esquerda’ e ‘direita’ não eram mais do que relíquias do período industrial, estando já desajustadas à nova configuração do viver actual pós-Moderno:

“A sociedade movimenta-se para fora da era industrial tão rapidamente que as nossas antigas etiquetas políticas se tornaram tão desactualizadas e ilusórias, como as nossas categorias económicas (...) a tentativa de arrumar todos estes diferentes fenómenos num espectro simples, violenta as muitas faces da vida política. A terminologia ‘esquerda’-revolução/ ‘direita’-contra-revolução, foi sempre unidimensional. Hoje em dia, torna-se até mais distorcida e obscura do que no passado. Uma razão pela qual as coisas parecem tão confusas hoje, é porque a configuração das saídas da crise se alterou – o relacionamento entre as saídas da crise e entre os grupos tornou-se mais volumoso, diverso e transitório.”¹⁰⁸

Tal revela, uma vez mais, a perspicácia ‘futurista’ com que aborda a vida, a realidade. Uma das bandeiras da pós-Modernidade é exactamente essa neutralização/diluição, das fronteiras político-ideológicas, impelindo o indivíduo à fragmentação e atomismo da sua personalidade.

Naturalmente que estando o conjunto da obra orteguiana, de mais de dez milhares de páginas, disseminada e fragmentada em artigos, conferências, prólogos, ensaios e cursos, nada custa a admitir que a sua reflexão se mostre provisória, inacabada, circunstancial.

¹⁰⁷ ORTEGA, 1984, p. 53.

¹⁰⁸ TOFFLER, 1987, pp. 100-101.

Como tal, e o que importa aqui é encará-la à luz da contemporaneidade, identificar os elementos projectivos que perpassam transversalmente a sua obra, mostrando-nos quão profunda e, ao mesmo tempo simples, foi a sua reflexão filosófico-sociológica de uma época precursora de amplas e complexas mudanças. O declínio dos grupos primários como a família, grupos de amigos ou associações recreativas e o constante aumento da burocratização, vulgaridade e insegurança, são imagens constantes, hoje.

A realidade das massas seria um fenómeno psicológico pela qual os indivíduos por mais diferentes no seu modo de estar, ocupações ou carácter, estariam dotados de uma alma colectiva que os faria compactar de maneira distinta e de actuar, diferente do que eles fariam isoladamente. Absorvendo o indivíduo a modos de uma contaminação mental, a multidão expurgar-lhes-ia o seu ser, a sua individualidade, tornando-se a imagem de uma realidade degradada, intolerante e autoritária.

Nesta linha, Ortega y Gasset encarava o Homem-massa, qualquer que fosse a sua latitude, como um indivíduo abrutalhado, violento, promotor do caos social, consequência da atomização já referida antes, e à sua progressiva reclusão para os espaços privados. Sendo absolutamente independente em termos ideológicos, e querendo igualmente manter uma equidistância lúcida e penetrante, em termos de análise e interpretação políticas, bem à maneira de um jornalista ou articulista que vê com isenção e neutralidade as coisas de fora, Ortega y Gasset pugna por uma sociedade de tipo humanista e liberal, culturalmente evoluída e onde a paz a tolerância e o pluralismo ocupem nela um lugar de destaque. Fiel ao seu raciovitalismo filosófico, deseja que a mentalidade liberal propicie a transcendentalização da circunstância, através do cultivo da convivência ética e social.

Assim, Ortega vê apenas como alvos a abater, duas realidades que já na década de trinta pareciam começar a ganhar forma, quer em Espanha, quer em outras partes da Europa – o Totalitarismo e o Conservadorismo. Na primeira, via a imagem de uma ideologia absolutista, alienante e massificante, pois negava o valor ético e legitimava-se pelo uso da força e violência contrárias a qualquer promoção da virtude individual e da razão vital. Na segunda, considerava-a um mero apêndice cultural, impondo um imobilismo e despromovendo o diferente e a própria superação da circunstância. No fundo, fechava-se ao futuro e às possibilidades ou instâncias de liberdade, deixando-se resvalar para um perigoso comodismo, utilitarismo e individualismo, de contornos despersonalizantes e anti-liberais.

Contra estes dois instrumentos de bloqueio vital, Ortega y Gasset visa salvar o *eu* e a circunstância, através de duas propostas simples: o reforço da educação e a liberdade de imprensa, ou comunicação social, como hoje se diz. A comunicação social deve promover e reforçar a virtude ética e cooperativa, mas ao invés, e como ele mesmo antevê, privilegiar-se-á o entretenimento artístico e o realçar das emoções sociais ‘cor-de-rosa’, não se promovendo o debate e a cultura tão necessárias à mudança.

Uma vez mais, estamos em presença da sobreposição da imagem, em detrimento da substância, a qual escraviza o pensar livre e crítico cuja subordinação à ideia de opinião pública o vai diminuindo e desvalorizando, relativamente à sua orientação e independência.

Durante todo o século XX, com as transformações sociais, políticas, económicas e culturais que galgaram o universo a velocidades brutais, surge a necessidade de compreender, analisar e definir as novas relações que os homens estabeleciam com a sociedade, a qual se estratificava cada vez mais, gerando, em consequência, abismos económicos terríveis. O dinheiro confundia-se com a felicidade imediata da comunicação a esgotar-se nas ondas radiofónicas, e, mais tarde no entretenimento, com o cinema e a televisão a transmitirem uma farsa de interactividade ocultando os seus reais interesses de dominação e poder, aliás já prefigurados por autores ‘futuristas’ como Aldous Huxley. Hoje, esta realidade foi infinitamente amplificada pelo ‘*ecrã global*’ a que Lipovetsky se refere.

Esta ilusão modificou profundamente o ideal de cultura vigente (como *paideia*), rompendo os limites entre cultura erudita e cultura popular, entendida como uma forma de cultura exclusivamente votada para as massas. A queda do muro de Berlim simbolizou exactamente essa viragem para uma cultura híper-moderna, como lhe chamou Lipovetsky, mediante um *rebaixamento* notório da autoridade e dos dogmas, e prevalência dos ideais do ‘eu livre’ e do respectivo culto do divertimento, hedonista e emocional.

Apesar do avanço natural e benéfico da ciência e da tecnologia, são patentes as suas contradições. Através delas, criaram-se novas e mais complexas situações de *risco e incerteza*, introduzidos pela evolução tecnológica e pelo sistema de produção e consumo, com potencialidades para afectar uma pluralidade de indivíduos e de bens, numa dimensão espaço-temporal prolongada. Como salientaria Beck, a sociedade de riscos cruza-se com o tão actual conceito de globalização. Hoje, não existe necessariamente uma condição ‘universal’ pós-Moderna, mas uma transformação radical e um redimensionamento das

bases da modernidade, como o fim da ideia do iluminismo e na descrença dos ideais da racionalidade.

Por outras palavras, o mundo contemporâneo, por um lado promove poder, alegria, crescimento, transformação de nós mesmos e do mundo, por outro lado e, paradoxalmente, este mesmo mundo torna-se frágil nos seus alicerces e pode ser facilmente destruído. Este sentimento contemporâneo, mostra bem a imagem de **crise da racionalidade**, porque temos os melhores aparatos, podemos viver até à centena de anos, podemos trabalhar menos, mas e ao mesmo tempo convivemos com a crise nuclear no Médio Oriente, a SIDA em África e a exploração do trabalho infantil na América do Sul. Isto para já não falar das questões político-religiosas que o terrorismo aproveita, nem das crises globais das bolsas e PIB's nacionais, através das quais Espanha, Grécia e Irlanda vivem atormentados, e sob o qual o nosso país está e estará a pagar uma factura bem pesada.

Tal como Spengler diagnosticava com a expansividade da vontade, estão sempre presentes vários tipos de ameaças reais que se podem complementar entre si. A destruição ecológica decorrente do desenvolvimento industrial, como o buraco da camada de ozono, as ameaças de poluição atmosférica, o efeito estufa e as mudanças climáticas, a contaminação dos solos e os riscos que a engenharia genética comporta para as plantas e os seres humanos. Também não são despidiendos os riscos directamente relacionados com a pobreza, vinculando problemas ao nível da habitação, alimentação, extinção de espécies, energia e a proliferação das armas de destruição massiva.

A vulnerabilidade psicológica e a sensação de erosão da personalidade, são o resultado das constantes pressões que sobre o *eu* são exercidas continuamente e que contribuem para a sua desorganização e desequilíbrio subjectivo. O que importa sublinhar, afinal, é que, hoje em dia não existem riscos globais em abstracto, mas sim que eles se permeiam por conflitos em torno de questões étnicas, nacionais e de recursos, os quais se encontram na ordem do dia e manifestam uma crise de identidade de uma cultura subjectiva. Lipovetsky em *Les Temps Hypermodernes* refere-se a esta questão, perspectivando-a globalmente na reactivação da memória histórica:

"Disso o testemunham as efervescências religiosas que recusam a modernidade secular, os movimentos neo-nacionalistas e étnico-religiosos que conduzem a ditaduras, guerras identitárias, massacres e genocídios. O fim da divisão do mundo em blocos, o vazio ideológico, a mundialização da economia e o enfraquecimento do poder prático, permitiram o aparecimento de uma imensidão

*de conflitos locais de base étnica, religiosa ou nacional, de movimentos separatistas e de guerras comunitárias.”*¹⁰⁹

A ubiquidade do risco e a permanente sensação de insegurança, tornam-se difíceis de prevenir e solucionar. Creio ser esta uma das ‘pré-ocupações’ que acompanha a reflexão do pensador madrileno. Aquilo a que podemos designar por ‘*ratio technica*’ germinou na aurora dos tempos modernos e radica na consciente vontade de domínio do Homem para com a Natureza, o Universo. O seu proceder para alcançar tal desiderato tem sido a de objectivá-los. Esta cosmovisão ‘tecno-lógica’ revela-nos o homem prisioneiro e alienado, transformando o seu mundo cada vez mais numa imensa rede de relações, diria tecnificadas, que o vão submetendo a uma progressiva e perigosa servidão. Transformando-se como centro ordenador e legislador do Universo, tudo se encontra submetido ao poder dos seus desígnios, convertendo todos os entes em simples objectos, numa evidente e sangrenta vontade de poder.

Daqui surge o fenómeno de alienação já que tudo se converte em rendimento, resultado, produto e função puramente mecânicos, medindo-se em termos de instrumentos dentro do todo que é o próprio sistema. Até o próprio espaço e tempo se tornam funções do sistema, ao converterem-se em símbolos instrumentíficos, após a perda da sua referência imediata ao natural. A partir daqui, ao substituir-se por meras relações matemáticas meramente simbólicas, a realidade torna-se consequência das exigências do próprio processo técnico. O trabalho do homem adquire significado a partir do todo dentro de cujo contexto funciona. Mas, apesar de cada trabalho ser parte de um todo, cumpre uma tarefa especializada, embora não-autónoma devido a existir uma indissolúvel co-pertença funcional ao todo.

Não há pois espontaneidade criadora, já que a actividade do homem se torna objectivada, repetitiva, estática, mecânica. Desvirtualiza a condição autêntica de pessoa, tornando-se o processo técnico uma condenação a prazo e levando-o à sua destruição. O espaço técnico converte-se num espectro de relações impessoais, neutras e objectivas: meras dimensões funcionais do sistema.

O homem tornou-se uma ‘alma desenraizada’, pois em vez de sentir e viver o espaço como ‘casa’, ou morada, o mesmo é avaliada como uma área estranha, simples campo de serviço da *razão técnica* cada vez mais tecnificado e quantitativo assentes no

¹⁰⁹ LIPOVETSKY, 2008, p.90.

primado da utilidade e do pragmatismo. O homem torna-se, afinal, um ente objectivado e útil, objecto de instrumentalização pelo sistema que ele próprio construiu, um autêntico *homo faber* dos tempos modernos. Agora, em pleno final da era industrial, é ele o próprio servo, alienado e escravizado. É este o grande perigo!

A técnica mediante as suas estruturas e objectivos escravizou a vida do homem, originando uma espécie de '*vacuum*' entre ele mesmo e o mundo. Tornando-se um protótipo da técnica que não respeita nem obedece à natureza, tem como sumo desejo criar uma supernatureza, exercitando-se em criar um segundo universo direccionado por aquilo a que poderia chamar a 'uni-visão'. A união contemporânea do mundo pela electrónica, também nos leva à desunião, vivemos desintegrados em conflitos, contradições e desorganizações psico-fisiológicas de ambiguidade e angústia. Tudo o que antes parecia sólido e consistente, desmancha-se como um castelo de cartas! Aquilo que é premente, está no dia-a-dia, ou seja no presente, enquanto o futuro é como que uma anti-realidade estéril, ineficaz e vazia. Esta falta de consciência histórica e consequente falta de 'vontade' em pensar no futuro, marca a esterilidade da pós-Modernidade, o fim do seu projecto racional de viver melhor, marca a decadência da utopia iluminista.

Dissolvidos os fundamentos incontestados do saber, e desaparecidos os ideais superiores da cultura, aparece-nos uma realidade meramente pragmática nos seus fundamentos, e operacionalista na sua *praxis*. O mundo torna-se um universo anónimo e comum, no qual os entes intramundanos (os homens) são vistos apenas sob o perfil de 'úteis', e o cosmos converte-se em *polis*. O homem torna-se, deste modo, um verdadeiro 'apátrida', um desenraizado, experimentando uma existência *divertida* sem compromisso, indiferente e resignado, numa visão a que Lipovetsky designa como puro *espectáculo-comemorativo*, num mundo que ele próprio não criou nem lhe pertence, e cujo valor nada mais é que estético, emocional e lúdico.

Esta anomalia negativa é vivida sob forma de '*extrañamiento*' que o destrói e desregula, levando-o à destruição e á morte, o seu fim inelutável, como dizia Spengler. É a vitória, enfim, da 'lei da resignação', tão cara ao filósofo alemão. Ele mesmo afirmava, que '*o tempo não pode deter-se, pois não há retrocessos prudentes nem renúncias cautelosas*'. Não havendo esperança nem alternativa, só temos que aceitar aquilo que designa como um *honroso final*. Compreende-se por isso que o homem vive comodamente por um radical e insatisfeito desejo de bem-estar num universo tecnificado, mas esta sua aparente segurança está rodeada de muitos e potenciais perigos para toda a cultura europeia, ou faustica.

De resto, Spengler já havia registado esse carácter de risco do homem faustico, quando afirmou que '*o homem faustico verteu-se em servo da sua própria criação*', perseguindo um ideal utópico de infinito bem-estar como elemento móvel, ilimitadamente variável. A vivência globalizada da pós-Modernidade, transmite-nos a todos os redemoinhos de desintegração e renovação, de lutas e contradições, de ambiguidade e angústias perpétuas. Nesta medida, Ortega considera que todo o tipo de individualismo é negativo e inútil, ou '*el egoísmo es laberíntico*', pois esquece a virtude da dimensão cooperativa da nostridade, que é apanágio da construção de um projecto político-social, já que este só se faz com as pessoas e não contra elas. Assim, ricos e pobres devem cooperar pelo trabalho em prol do progresso e do desenvolvimento moral e cultural, diria histórico, das sociedades. A questão, longe de ser política, é fundamentalmente ética.

Hoje, debatemo-nos com o fenómeno cultural de desintegração. Primeiramente, com a crise da ideia do sujeito pessoal, a liquidação das concepções históricas, filosóficas ou religiosas, que mantinham a ideia de dignidade humana, liberdade, integridade física, moralidade ou gosto estético. Posteriormente ocorreram, ou estão a decorrer, os fenómenos sociais de flagrante dissolução social e de desesperada desintegração, como a onda terrorista urbana, regional, religiosa e os crimes organizados. Todos estes acontecimentos fazem parte de um mesmo processo, e participam do progresso desordenado e caótico, identificando-se a um tempo de perda de sentido teleológico, avesso a todas e quaisquer utopias.

Tal como havia já expresso em *España Invertebrada*, Ortega adverte para o perigo da inversão natural da ordem das coisas, isto é, à insubordinação ou subversão das relações, provocada pelo desrespeito à minoria directora e à sua exemplaridade ética. O grande perigo e insegurança que está constantemente á nossa volta com uma cada vez maior desmultiplicação de ideais e referenciais, é a aniquilação e a fragmentação atomista da nossa individualidade, e, por extensão, de toda a sociedade (vazia e sem sentido) e figura histórica (omnipotência do instante).

Também já ficou enfatizado que Ortega considera necessária uma visão centralista do poder e da autoridade, receando aquilo que hoje em dia se tornou uma realidade indisfarçável: o surgimento de novas e pequenas nações saídas de lutas fratricidas e titânicas de poder ou de interesses sócio-políticos e económicos, sem contudo se terem solidificado num espírito próprio. Tinha, com isto em vista, o caso concreto do separatismo nacionalista basco e catalão, facto que é claramente mencionado em *España Invertebrada*:

“Catalanismo y bizcainismo no son síntomas tes por lo que en ellos hay de positivo y peculiar – la afirmación ‘nacionalista’-sino por lo que en ellos hay de negativo y común al gran movimiento de desintegración que empuja la vida toda de España.”¹¹⁰

Internamente cercadas por contradições e antagonismos que se reflectem nas aspirações de autonomia territorial (Euskal-Herria-País Basco), Bretanha, Córsega, Catalunha, Escócia, Galiza, País de Gales, ou por reclamações de índole cultural, casos das minorias religiosas, linguísticas, como o caso dos povos balcânicos, as sociedades globais contemporâneas tornam-se cada vez mais, aglomerados imensos de indivíduos anónimos, em busca cega das suas raízes identitárias e comunitárias, como receava Ortega. O cerne da questão é que aqueles legítimos anseios confrontam-se e chocam com a realidade dos factos. Esta, a realidade social, política e económica, revela-se contrária às marcas e referências locais, definidoras e edificadoras das identidades matriciais.

O País Basco constitui, ainda hoje, o caso mais paradigmático, uma seta cravada na alma castelhana dilacerada pelos activistas e militantes da ETA. Usando a violência e a coacção como instrumentos meramente estratégicos e técnicos para atingir os seus fins, a própria causa legítima da independência política, debate-se com a negação colectiva com que a sociedade os ostraciza, já que a violência enquanto arma de pressão e submissão estão amplamente desacreditadas na democraticidade da opinião pública. Em termos gerais, dir-se-ia que a lógica dos fins está amplamente pulverizada na imediatez e objectividade do valor de direito que a paz oferece, e que, como é evidente, não se compadece com a lógica dos meios (violência) usados.

Como tal, Ortega já na sua época considerava que os meios nunca podem justificar os fins, a revolução, qualquer revolução, nunca seria a saída para os problemas, antes um foco maior de instabilidade e violência, como actualmente é fácil constatar através do eclodir dos mais variados nacionalismos e extremismos radicalizantes (vejam-se os casos europeus das Balcãs entre sérvios, croatas, bósnios, kosovares e albaneses ou a eterna rivalidade entre gregos e turcos, por causa de Chipre). Estes fenómenos contribuirão para a criação infinitesimal de micro-unidades e particularismos geradores de instabilidade, depressão, desintegração e divisão, como aliás é visível no contexto actual do capitalismo performativo, virado para o processo de personalização, psicologização e pulverização das diferenças.

¹¹⁰ ORTEGA, 2006, p. 91.

Para Ortega, particularismo significa exactamente a desintegração na qual as partes do todo passam a viver como todos à parte. A essência do particularismo significa que cada grupo deixa de sentir-se como parte, e em consequência deixa de compartilhar os sentimentos dos demais. O filósofo madrileno compreende que para combater o particularismo, urge desenvolver a tolerância e a liberdade na diferença, sendo que a sociedade espanhola deveria manter viva em cada classe ou profissão, a consciência de que existem em torno deles, muitas classes ou profissões cujas cooperações necessitam de ser respeitadas e conhecidas. O particularismo apresenta-se sempre como uma classe, que produz a ilusão intelectual de crer que as demais classes não existem.

Neste âmbito e como diz Ortega, a lógica dos nacionalismos basco e catalão apenas viria a aprofundar a crise espanhola e ao *‘progresivo desprendimiento territorial’* da pátria espanhola. Ortega y Gasset antecipa a questão sempre latente e notória nos seus ensaios e que Gilles Lipovetsky mais tarde dará plena atenção, que é a de compreender o fenómeno global da desregulação e desagregação da sociedade tradicional, bem como da dissolução das coordenadas e atributos de classe, com a consequente emergência de um modo de socialização e individualização absolutamente inéditos.

Tal expressa-se na ruptura com os ideários universalistas-rigoristas e ideológico-coercivos, e a pulverização da autoridade em detrimento de um princípio imediatista e igualitário de realização pessoal, que é a ânsia ou afã de felicidade. Como o autor espanhol nos adverte, a crise da cultura e do saber é uma realidade bem presente, através da onipotência dos meios visuais que já começavam a fascinar o homem:

“(...) el periodico ilustrado y la pantalla han traído todos estos remotísimos pedacitos del mundo a la visión inmediata del vulgo.”¹¹¹

A própria crise sentida no domínio das belas artes no que toca à sua redução à simples condição de moda e mercadoria, sujeita à mera formalidade da ‘compra e venda’ que abra as portas à felicidade individual, também é sinalizada quando constata:

“La cultura intelectual y artística es valorada en menos que hace veinte años. Queda sólo el dinero (...) el dinero no es más que un medio para comprar cosas (...)”¹¹²

Vemos aqui uma analogia notória com a crítica spengleriana à ascensão do ‘vil metal’ à categoria de pensamento urbano do homem desenraizado, que traz subjacente,

¹¹¹ *Ibidem*, p. 86.

¹¹² *Ibidem*, p. 244.

uma tendência conquistadora traduzida no ‘ganho’, na obsessão do ‘lucro’, na ‘especulação desenfreada’, na busca do poder pelo poder, enfim. Essa vitória que o dinheiro conquistou, enquanto valor dominante e onnipresente, é aquilo que notoriamente constatamos hoje, com o advento do capitalismo internacional e sem rosto, multinacional e apátrida, gerador de uma escalada de egoísmo do cada um por si e da indiferença pelos outros.

Sendo a força substantiva que comanda a vida, o dinheiro torna-se doravante um valor meio visando atingir um fim – o consumo – descoberto e organizado pelo próprio sistema, como nova força produtiva tendente a dar forma à fatalidade da condição social, dos desejos insaciáveis da vontade em seguir a moda, ou das insatisfações rotineiras. Tal é, na actualidade, o efeito e a causa da crise fáustica a que nos levou o Ocidente, e que se traduzirá no seu apagamento vital:

*“A ditadura do dinheiro progride, aproximando-se de uma culminância natural na civilização.”*¹¹³

Outro aspecto a reter: as modas também estão determinadas por aquilo a que Ortega y Gasset chama em *La Rebelión de las Masas* o ‘entusiasmo pelo corpo’, perspectivando o sinal dos novos tempos (híper-modernos), onde o desejo e a vontade de poder personificados na beleza (física), se viriam a revelar o grande motor do processo personalizante da vida humana:

*“(...) pero hay un hecho que subraya más que otro alguno este triunfo de la juventud y revela hasta qué punto es profundo el trastorno de valores en Europa, me refiero al entusiasmo por el cuerpo.”*¹¹⁴

O autor madrileno considera uma ‘*mania*’, diríamos hoje, uma obsessão, o cultivo e sacralização quase mecânicos e extravagantes de uma dimensão puramente material e exteriorizada (corporal), imagem essa que pretendemos transpor para o domínio do Outro, numa relação de quase-poder, de um modo absolutamente servil e individualista.

Há igualmente, neste contexto, uma forte tendência para o domínio do lúdico sobre o sério. Uma primeira tendência possível das actividades de lazer, é o fortalecimento da mobilização da moda em mercados de massa altamente individualizados, de públicos específicos, com o intuito forte de acelerar o consumo de roupas, estilos de vida e actividades de recreação. O ‘novo’ passa a ser o ideal procurado.

¹¹³ SPENGLER, II, 2009, p. 617.

¹¹⁴ ORTEGA, 1984, p. 253.

Uma segunda tendência será a exploração cada vez maior de bens e serviços - não apenas serviços educacionais, pessoais, comerciais, como também de diversão, espectáculo, eventos, distrações. Logicamente que o tempo de vida deste consumo, é bem menor do que dos bens duráveis, por isso precisam de forte apelo mediático e transformações constantes. Pode-se mesmo dizer que se assiste, hoje em dia, a um processo de hegemonização cultural que transforma quase todos os domínios da vida em experiências mercantilizadas, num amplo cenário de divertimento comercializado.

A intensificação desta cultura do divertimento, tem levado a uma progressiva queda do ideal de formação sócio-ético-cívica, a qual tem degenerado numa certa infantilização dos adultos, a par de uma estupidificação e passividade generalizadas, face às grandes questões sócio-políticas.

O cidadão consumidor mundializado, alimenta-se da constante hiperinformação das imagens e símbolos homogeneizados, os quais impõem a inovação como imperativo e o sucesso como finalidade, naquilo que se poderia considerar o imperativo da celeridade. Como consequência, e em termos de enquadramento espaço-temporal do consumo, assiste-se a um desaparecimento do tempo para pensar, o distanciamento necessário à reflexão, ao recolhimento e à crítica sustentadas. À obsessão da qualidade, sucede a obsessão da quantidade, do ‘tempo ganho ou perdido’.

Na grande ânsia do cultivo da imagem-corpo e do seu valor nuclear – o bem-estar - ou seja, na educação física, pode-se dizer que a aeróbica deu lugar aos *Body system*, e este cedeu o seu lugar ao *body combat*, o qual por sua vez introduziu o conceito de *personal training*, que posteriormente dará lugar ao modismo de géneros como é o caso das ‘academias temáticas’. A ideologia pós-Moderna do corpo, é amplamente referida por Lipovetsky, sobrepondo-se ao antigo ideal do saber, do conhecimento e da procura da verdade. Hoje, sofre-se para nos distrairmos e toda a ânsia pelos ideais do corpo esbelto, jovem e musculado, levam os indivíduos a sacrificarem-se numa actividade sensitiva e muito *fun*.

O desporto hipermoderno, centrado numa forma de jogo formalmente não-competitivo, acaba por se traduzir num imperativo de vitória (entenda-se ‘olhar’, ‘imagem’, ‘sedução’). O sistema-moda/consumo, invade todos os sectores da vida, levando-nos a otimizar e maximizar desportivamente a nossa aparência. Temos a visão nietzscheana de superação infinita de uma vontade de poder, traduzida num impulso de bem-estar máximo e numa dinâmica ideal de corporização dos prazeres: a razão instrumental leva a melhor!

A vertente técnica do mundo pós-Moderno, avança na ligação entre eficácia e hedonismo, saúde e beleza, higiene e estética! Há como que uma simbiose entre o *Homo aestheticus* e o *Homo consumericus*. Banalidade quotidiana, actividade do corpo e consumo permanente, eis o retrato orteguiano *avant la lettre*, também nitidamente pessimista e desencantado. O estímulo da personalização através da comunicação e do consumo faz-se agora tendencialmente pela via do *hedonismo* e do *jogo*, encarados como formas breves de amplitude na ocupação pela diversão, na evasão cíclica e na irreabilidade ‘simulada’, pela perda da *civitas* e na indiferença pelo bem comum. Enquanto jogamos, não fazemos nada:

“*Todo, desde la mania del deporte físico (la mania, no es el deporte mismo) hasta los baños de sol en las ridículas playas a la moda (...)*”¹¹⁵

É interessante que no seu pequeno escrito *A Ideia do Teatro*, Ortega chama-nos a atenção para essa quase-necessidade da farsa, pela nossa necessidade de construirmos uma quase-irrealidade (um ‘*ultramundo*’) que é apanágio do ‘*ludus*’ como jogo evasivo. Significaria uma técnica de diversão e que, em última análise e bem à maneira do ‘*divertissement*’ pascaliano, mais não visaria que suspender virtualmente a sua própria escravidão existencial dentro da realidade, evadindo-se para uma outra vida irreal, imaginária, fantasmagórica.

Lipovetsky na sua obra *A Felicidade Paradoxal*, apresenta-nos o retrato exacto da imagem lúdica e polifuncional do homem hipermoderno, bem como da sua crescente individualização, ao libertar-se progressivamente de espaços monofuncionais, de consumo reduzido e objectivo, para aceder a um espaço muito mais amplo de diversão, que já não o ocupava apenas na tarefa requerida. Com o intuito de comercializar o tempo livre, criam-se novos patamares *marketizados* de serviços, atracções e distrações, iniciando-se uma fase mais emocional e vivencial da própria acção, a chamada ‘*civilização do desejo*’.

As grandes linhas de força filosóficas da cultura e do estar contemporâneos, a que Lipovetsky chama ‘*civilização do desejo*’, poder-se-iam resumir em parâmetros bastante simples:

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 199.

A CIVILIZAÇÃO DO DESEJO NA CULTURA CONTEMPORÂNEA	
1.Época	Pós-Industrial ou Pós-Moderna-Século XX, iniciada nos EUA nos anos 50 e vivida na Europa a partir dos anos 60. Surge como novo paradigma que rompe com a ordem disciplinar, convencional, universalista (produtivista) da era industrial, exigindo do Homem níveis de adaptabilidade superiores. Aparece redimensionada numa feição hipermoderna, volátil e efêmera.
2.Caracterização filosófica	Fundamenta-se numa cultura centrada no sentimento de impermanência, transitoriedade e hiper-adaptabilidade das diferentes espécies de relações na vida do indivíduo. Caracteriza-se pelo hiper-individualismo narcísico e idolatra a técnica, na esfera privada, e pela liberalidade generalizada, ao nível das atitudes. Predominam as emoções e os sentimentos do 'eu', relegando a dimensão racional para segundo plano. Abandonam-se as metanarrativas totalizantes da Verdade e do Conhecimento.
3.Tipo de sociedade, ética e relações intersubjectivas	Sociedade informatizada, biológica e do espectáculo, correspondendo a um modelo pós-cartesiano ou integralista. A Cultura hipermoderna é desestandardizada, assente num psicologismo leve e narcísico, predominando a fruição e o individualismo, valorizando-se a libertação pessoal através de uma ética do prazer (sexdativa), humorística e técnico-consumista. O primado da comunicação sobrepõe-se à natureza do comunicado. O sentido lúdico prevalece sobre o sério. A linguagem tende a ser liberal, neutra e efemística.
4.Organização funcional do trabalho	Eminentemente individualizado, descentralizado, desmassificado e programável. Abandona-se o 'horário formal e institucional'. Enfatiza-se o 'proconsumo' ('faça você mesmo') e o teletrabalho. Predomina a informatização e a digitalização.
5.Energia privilegiada	Predomina a tendência galopante para as energias alternativas, renováveis e não-poluentes. Incrementa-se a tecnologia de reciclagem e a automação. Atracção por ambientes limpos e despoluídos.
6.Sistema familiar típico	Domínio diverso, multiforme e livre. Assiste-se a uma cada vez maior variedade de estruturas familiares, assentando numa ausência de compromisso formal, e no aumento dos laços casuísticos e transitórios (fragmentados), desprovidos de envolvimento profundo. O amor torna-se lúdico e manifesta-se um apego profundo à tolerância.
7.Tipo e forma de comunicação	Prevalência de uma comunicação rápida, democrática, heterogénea, segmentada e desmassificada, através da especialização de um público-alvo. Linguagem 'light', vazia e sem substancialidade. A dimensão de espectacularidade impõe-se como lógica de consumo.
8.Concepção e vivência do tempo	Domínio relativizado, misto e compressivo. Redução duracional dos laços homem/coisa (impacto do pronto a servir), homem/lugar (aceleração dos movimentos migratórios e êxodo de cérebros). Sentimento de liberdade prática e ânsia de novidade e ineditismo.
9.Concepção e vivência do espaço	Fragmentado, desmontável, transportável, modular e multifuncional.
CIVILIZAÇÃO DO RISCO E DA INCERTEZA	

Neste sentido é que se deve compreender a ideia orteguiana apresentada em *Meditación de la Técnica* segundo a qual, o jogo, enquanto programa vital extranatural, não passa de um luxo vital ou uma 'zona de *otium*', por oposição à do '*nec-otium*' com a carga negativa que a perspectiva orteguiana lhe confere. A distração seria assim uma dimensão paralela de '*ultravitalismo*', consubstancial à vida real, tornando-se uma das grandes dimensões da cultura contemporânea.

Socorrendo-me de dois autores bem conhecidos do panorama filosófico-sociológico europeu, o já citado Gilles Lipovetsky e do já também referido Ulrich Beck,

diria que Ortega y Gasset conseguiu de um modo certo e firme, *antever* as vicissitudes culturais das lógicas sedutivas e emancipatórias de um individualismo efémero e fugaz, vazio e ‘primitivista’, e de uma política monocromática sem profundidade ideológica. A cultura da imediatez, ou do ‘*aqui e agora*’, surge-nos em todo o seu esplendor, estetizando em massa todo o tipo de prazer, normalizando o ideal de felicidade, fragilizando as personalidades, tudo transformando numa gama volátil de coisas, sentimentos e desejos. Isto representa uma desafeção aos grandes sistemas de sentido ou meta-narrativas, típicos de um niilismo globalizante puramente imagético.

A moda, curiosamente não tem sido objecto de um tratamento suficientemente profundo, todavia ela encerra na sua inutilidade aparente, uma complexidade e dinâmica que devem ser objecto de reflexão e abordagem conceptual. Longe de ser um luxo da vida colectiva, tornou-se, na actualidade, um processo estruturante do humano que encerra contornos filosófico-sociológicos globais, através da produção, consumo e publicidade. Actualmente, tudo parece girar em torno das grandes ideias de sedução, efemeridade e diferenciação marginal, ou o denominado ‘*destino geral da efemeridade*’, no dizer de Oswald Spengler. Isto acaba por ter reflexos ao nível do modo como nos encaramos aos outros e a nós mesmos, e também á política que construímos.

Toda esta situação comporta riscos, como é evidente. E os riscos de hoje em dia, conduzem a sentimentos muito fortes de vulnerabilidade, e insegurança profissional e material. A precarização do emprego ou a realidade do desemprego, afectam todos os países, povos e classes sociais, pois como dizia Ortega, já não existem ‘*ilhas de humanidade*’. As consequências serão sempre globais e já nunca e tão só, pessoais. Frente a isso, só existe a gestão do risco, a qual obriga o homem a ajustar-se e a responder constantemente às ‘circunstâncias’ com vista a vencer e a superar as suas incertezas.

Ortega y Gasset é, pois, obreiro dos tempos em que vivemos - os tempos pós-Modernos ou hipermodernos, ou seja, a época da mundialização da contemporaneidade ou pós-Modernismo globalizado, onnipresente nos mais singelos e ínfimos actos do quotidiano. O capitalismo competitivo e transnacional do século XX, núcleo da hipermodernidade, e organizado em torno da produção, evolui decisivamente para um estádio mais complexo estruturado nas vertentes do consumo, dos *media*, da informação e da tecnologia. Dele se expõem novas e subtis formas de domínio e poder, originando uma maior e mais crescente mercantilização e neutralização críticas da vida social.

Estes traços da pós-Modernidade, que se constitui como o novo paradigma do pensamento e da prática cultural contemporâneos, radicam na ideologia do iluminismo progressista mas enfatizam o perspectivismo e a diferença, isto é, distraíndo muito mais que formando. A distração e o entretenimento fazem parte da hiper-realidade e da mediatização da realidade global, a qual assume, continuamente, sempre variantes inéditas e necessárias ao sistema, flutuando e variando em função dos acontecimentos e das circunstâncias.

Isto não é, afinal, nem mais nem menos do que aquilo que Oswald Spengler já afirmava, quando se referia ao *'sentimento universal faustico'* como expressão final e irrevogável de um ciclo orgânico que se fechava inexoravelmente, esgotando as possibilidades de expressão criação da cultura presente. A razão instrumental continua a sua senda de dominação e subjugação da consciência contemporânea, conforme nos alertava igualmente Bloom:

*“Enfim, a razão está exposta no centro do palco. Embora todo o homem em democracia se ache individualmente igual a todos os outros homens, isto torna difícil que se resista à colectividade de homens iguais. Se todas as opiniões são iguais, então a maioria das opiniões, na analogia psicológica da política devia dominar (...) uma vez que é necessário o consenso para a vida social e política, é necessária a acomodação.”*¹¹⁶

Derivado na premissa do fim das aspirações revolucionárias e no sentimento de vazio consequente, é na viragem do paradigma tradicionalismo/modernismo para a pós-Modernidade, que deveremos entender o papel da conceptualização dos teóricos de Frankfurt e os pensadores seus derivados da indústria cultural, preocupados em definir e compreender a pós-Modernidade e a ruptura que a nova sociedade de consumo estabeleceu, com os padrões de gosto instituídos pela cultura erudita.

Pela primeira vez, os frankfurtianos voltam as suas atenções para o complexo sócio-económico e cultural, já não para a ontologia ou a antropologia, o que se traduz num sentimento definitivo de perda de fé nos deuses da razão e da ciência. Lembremo-nos que já em 1932, Ortega y Gasset localizava o grande problema da contemporaneidade na grande cidade – a plenitude e a aglomeração. Também, e a este propósito, recordemos os termos em que Baudrillard se faz eco em *A Sociedade de Consumo*:

¹¹⁶ BLOOM, 2001, p. 208.

*“A cidade é o lugar geométrico da escalada e ‘reação em cadeia’ diferencial, que sanciona a ditadura total da moeda (Em contrapartida, porém, o processo reforça a concentração urbana, pela aculturação rápida das zonas rurais ou marginais. É, portanto, irreversível. Toda a veleidade para o entrar é ingênua). A densidade humana é em si fascinante mas o discurso da cidade é a própria concorrência (...)”*¹¹⁷

A nova época não acaba apenas com a oportunidade de entretenimento civilizado para artistas, pensadores ou aristocratas. A plenitude e onnipresença das massas gerou a necessidade de se exercer o controlo sobre os destinos da colectividade, cujo motor – o capitalismo – legitimaria esse mecanismo sobre as necessidades das massas – dominação da vontade colectiva. Ele passa a influir culturalmente através da propaganda, a determinar o gosto e juízo populares, garantindo e mantendo exigências, necessidades e vontades que norteariam a vida dos indivíduos e fundamentando no conceito de mercadoria, toda uma ampla gama de produtos de acordo com os interesses da produção e do capital.

Os pensadores de Frankfurt consideram na esteira do antes sentenciado pelo filósofo de Madrid, que o gosto desaparece, pois não pode mais ser vivido de um modo puramente individual. A fruição da arte e a ideia de gosto dependem, agora, mais de falsos valores que a opinião pública lhes transmite ou atribui. O gosto que é a parte do critério de avaliação crítica associado à razão, à lógica e ao conhecimento cultural, já não pode ser conscientemente exercido, já não cria arte ou cultura, mas simplesmente a produz em escala industrial fazendo dela simples mercadoria, no interior de um grandioso mercado.

Assim, o fenómeno da amplitude da aglomeração orteguiana e a sua consequente ascensão ao poder social, faz com que os altos padrões de cultura mergulhassem num imenso processo regressivo, que Adorno demonstra pela incapacidade valorativa do indivíduo, no modo em que os seus critérios de avaliação só podem ser quantificados a partir da ideologia de mercado, ou seja, mensurados pelos resultados imediatos e práticos exigidos. O objecto artístico transforma-se numa simples imagem de possessão, enquanto produto consumível e ditado pelas já referidas normas de gosto ‘populares’, despersonalizadoras, fazendo do sujeito simples engrenagem desumanizada, inconsciente e acéfalo, um autêntico *ego consumans*.

Ao visarem a produção em série, bem como a homogeneização e uniformização globalizadas, as técnicas de reprodução passam a constituir parte do problema, e já não a

¹¹⁷ BAUDRILLARD, 2008, p. 73.

solução do mesmo. É um facto que com a superabundância de escolhas que o mercado oferece, parece que disfrutamos, hoje, de uma maior liberdade e personalização (hiperescolha), mas será que a técnica que permite isso, se afirma como 'isenta' e 'imparcial'? Na verdade, a técnica é colocada ao serviço dos economicamente mais fortes, identificando-se com a racionalidade do próprio domínio (casos do cinema, TV, rádio e, actualmente, do próprio telemóvel e computador!), numa dinâmica irrecusável de 'normalização cultural' assente naquilo que Lipovetsky designou como a dinâmica da *Cultura-mundo*.

A novel indústria do cinema, por exemplo, constitui aquilo a que o pensador francês chama a primeira fase da Cultura-mundo. Desintelectualizando toda uma lógica de cultura de espírito assente numa visão de verdade e dever, com sentido futurista, o cinema marcou a grande mutação cultural dos tempos modernos, incrementando a relativização da verdade. A partir dele, abre-se as portas a uma perspectiva completamente nova de encarar a realidade e a vida. Não já a visão glorificada do conhecimento e do saber, pela via do estudo (livros), mas a visão banalizada da distração e do divertimento, pela via da imagem, do ecrã e do dinheiro.

O cinema expressava-se e era o verdadeiro espelho do consumo de massas, levando-as não a um recolhimento como acontecia outrora com a pintura, mas, pelo contrário, à *distração*. Trata-se de uma importante mutação perceptiva. Com a televisão, o fenómeno torna-se mais evidente, e propicia a mobilidade constante tal como a simultaneidade de acções. O modo de produção das imagens tem efeitos sobre o seu modo de difusão e recepção.

É que em vez de suscitar associações de ideias como acontecia com a pintura, o cinema exerce uma influência extraordinária sobre o espectador, desencadeando neste um 'efeito de choque', pela via da espectacularização do real. Arte de massas e proletarianização crescente do homem, o mesmo é dizer, popularismo e vulgaridade do Homem-massa, passam a andar a par.

De um modo geral, a aura, isto é, o valor cultural da obra de arte, desaparece no decurso do século XX sob os efeitos das técnicas de reprodução, como já haviam assinalado os filósofos de Frankfurt. A aura assentava no '*aqui e agora*', na sua efectiva presença e evidência que a tornava criativa e genial, qualidades supra-sensíveis, eternas e imutáveis. Hoje, pelo contrário, a aura desapareceu, através da presentificação de uma vontade fraca, sempre á procura de novidade.

A noção de *aura* é realmente o centro nevrálgico deste perspectiva pós-Moderna (e hiper-Moderna), e cujo valor determina o estatuto da obra de arte. Neste âmbito, assistimos ao apagamento da ideia de ‘criação’, e ao enfoque na ideia de ‘*reprodução mecanizada*’, em que produtos e mercadorias são todas produzidas em cadeia e em série, sendo absolutamente idênticas e estandardizadas. Este processo estende-se, progressivamente, a todos os domínios culturais.

Imagens e homens diluíram-se num vazio ilusório e indefinível em que tudo surge transmutado em desvalor, símbolo e ilusão do real. A realidade é a imagem! Mas a imagem desvanece-se no instante mais efémero, e desaparece no silêncio da memória. O real transforma-se num *fetiche* vulgarizado e repetido, como simples mercadoria e produto de consumo.

Há pois, dois fenómenos que se articulam. Por um lado, a *destruição da aura* na obra de arte nasce da reprodução técnica (fotografia e filme, fundamentalmente) e torna-se a marca de uma percepção cujo sentido do idêntico se agudiza ao ponto de mediante a reprodução, tender-se a estandardizar o único. Por outro lado, existe a destruição da aura do próprio actor do filme, (destruição do seu valor cultural), na medida em que ele está em pessoa exposto a toda uma aparelhagem técnica do estúdio e à preponderância absoluta do seu *valor de exposição*. Deste modo, o actor torna-se simples *mercadoria* que se vende em carne e osso, no próprio momento em que desenvolve a tarefa que lhe foi atribuída.

Este processo de reificação que atinge o actor cinematográfico (a *estrela*), reenvia-nos à noção de *alienação*, precocemente entendida nas obras de Spengler e Ortega. Nesta medida, a reificação abrange a totalidade da estrutura social, já que a mercadoria, o produto, tornam-se o meio no qual se desencadeia a percepção. Valor cultural e valor de exposição (utilidade) constituem os dois pólos da obra de arte, do ponto de vista da sua recepção e percepção. O valor cultural da obra de arte é originariamente um ‘valor de uso’, fazendo-se dela um simples objecto material e útil, correspondendo às necessidades individuais de personalização, ou colectivas e honoríficas.

Mas à medida que a obra de arte se autonomiza em relação a essa função ritual inicial, e em que o ritual se seculariza e torna profano, intensifica-se o seu valor cultural sob forma de ‘exposição’, que faz do produto um simples ‘valor de troca’, absolutamente quantificável sob forma de um preço valorativo. Tal como Spengler já afirmara, a cidade significa espírito e dinheiro, mas esta imagem contém, afinal, o simbolismo sublime da morte, pois a história universal é o tribunal do mundo! É assim, nesta operação de

ocultação do valor de uso, pelo valor de troca, que conduz à mercantilização acelerada da obra de arte, dando a um qualquer produto, a aparência generalizada de arte.

Relativamente à crescente força da tecnização e da progressiva estetização da vida e da experiência humana, imperioso se torna atentar na ‘estética do choque’ cinematográfico. O cinema constituiu, pois, o veículo privilegiado dessa diluição da aura, numa permanente e especulativa representação da vulgaridade massificada, popularizada pelo incremento da técnica de montagem.

Aquilo que antes se impunha aos olhos das pessoas como a ‘*aura da estrela*’, e a sua magia e personalidade únicas (cuja natureza se atingia pelo recolhimento), acaba por aniquilar-se quotidianamente, perante uma representação estética descontínua, cujo cenário é puramente funcional e instrumental, posto ao serviço da grande indústria da distração pós/hiper-Modernas. Aquilo que era a unicidade, autoridade e autenticidade intrínsecas à arte, enquanto criação, transforma-se em *instrumento* de culto profano ao serviço da beleza e da sedução.

Hoje, isto tem plena repercussão no *marketing* publicitário. Neste contexto de liquidação da tradição cultural, o actor tal como o produto na publicidade, torna-se afinal de contas, um mero acessório ou uma peça técnica, abolindo-se na sua postura séria e afirmativa, para dar lugar a tipos e representações estandardizadas, com papéis e personagens intermutáveis e perfeitamente clonáveis (tal como as marcas). Vemos isto na *mulher fatal*, no *macho latino*, no *vilão*, por exemplo, desenvolvidos grandemente pela indústria cinematográfica hollywodesca dos anos 30 e 40. A continuidade espaço-temporal e a concepção narrativa e linear do filme, ficam abolidas, surgindo em seu lugar, uma série de performances descontínuas segundo um plano técnico de multiplicação indefinida e artificial de palavras, sons, imagens, e de operações de montagem/desmontagem/recriação, permanentes.

Em suma, ao eliminar a aura inolvidável e autêntica do ‘*aqui e agora*’, o cinema transmuda-se em mero divertimento de massas, criando o palco ideal ao fomento de uma primeira forma de alienação, potenciadora do rebaixamento qualitativo da imagem social da cultura. Tal facto, vai favorecer os processos de individualização e hedonismo tão característicos da era pós/hiper-Modernas, como de resto acentua Gilles Lipovetsky.

Poderíamos, então, assinalar três etapas fundamentais neste processo de tecnificação da cultura:

<i>I. CINEMA II. TELEVISÃO</i>	<i>III. COMPUTADOR (Internet)</i>
<i>Ilusão Publicidade</i>	<i>Divertimento</i>
Cultura <i>massificada</i> dos mass media CONHECIMENTO *INFORMAÇÃO	Cultura <i>personalizada</i> dos self-media PRAZER
<i>Ideia de conectividade finita: o mundo não tem fronteiras e é uma aldeia global</i>	<i>Ideia de conectividade infinita: o mundo é uma cultura única, global</i>
Velocidade* Instantaneidade* Transitoriedade	Imediaticidade* Interactividade* Personalização
Estrelato e Figura pública	Vedetariado
<i>Modelo vertical de comunicação (unilateral e centralizado)</i>	<i>Modelo horizontal de comunicação (inter-pessoal e descentralizado)</i>

O hipercapitalismo, como Lipovetsky lhe chama, torna-se o império da mundialização mercantil temperada pela já referida lógica de proliferação da variedade e diversificação transnacionais, do jornalismo, da música, das artes da televisão, e internet. Também no que se refere ao mercado livreiro e internáutico, as coisas funcionam de modo idêntico, atentando na realidade constatado por todos, e que o pensador francês se faz eco, em *A Cultura-Mundo*:

"O mercado do livro revela a mesma diversificação prolífica, com uma produção que, no que respeita apenas à França, ultrapassa actualmente os 50000 livros novos por ano, quando era de 30000 há dez anos. Nos Estados Unidos, as editoras publicaram 1,3 milhões de títulos no decurso do século que medeia entre 1880 e 1980 e mais de 2 milhões em 20 anos, a partir dos anos 80 (...) Quanto à internet, o seu crescimento explosivo levou a que, no decurso de alguns anos, a proliferação dos sítios se tornasse exponencial. Em matéria cultural, tal como em todos os outros sectores do mercado, a época hipermoderna é menos modelada pelos processos de padronização de massa do que pelas opções e diferenciações enormemente multiplicadas, a

excrecência da oferta, a segmentação extrema dos mercados e a rapidez da renovação dos produtos.”¹¹⁸

Desde modo, elas já não são mais que simples negócios ou fins comerciais, transformando-se em poderoso elemento de dominação social em pura ideologia (obedecendo a uma lógica declarada de interesses). A aliança capital (dinheiro/mercado (indústria cultural), contribui para falsificar as relações entre os homens e a sua ligação à natureza, passando aquela a constituir-se como uma espécie de anti-iluminismo.

De libertação, a cultura passa a ser sinónima de dominação e alienação, utilizada para mecanizar o homem, mesmo se travestida sob forma de *diversão ou lazer*. A distração é afinal uma simples cópia e extensão do próprio trabalho e das suas rotinas. Daqui se segue toda uma série de ‘espelhos’ e ‘sonhos prometidos’ (como o já célebre *american way of life*) mas nunca cumpridos, fazendo converter o desejo de abundância e felicidade, numa infinita busca, sempre convertida em negação, de mero consumidor passivo. A religião consumista, envolvente das indústrias do imaginário, torna-se como que uma forma planetária de imposição de um paradigma cultural cosmopolita, desse ‘*american way of live*’ de pensar, sentir e viver, embora já não inteiramente uniforme mas ajustável à multiplicidade das interacções culturais e dos particularismos regionais e locais.

Na verdade, o verdadeiro problema da sociedade pós-Moderna, é a invasão da mentalidade mercantilista e quantificadora a todos os domínios do pensamento, representando economicamente o valor de troca, e associando aos processos de alienação do homem, a modos de um totalitarismo electrónico. O valor táctico vital é, em qualquer caso, sempre objecto de regulação, força e incentivo ou estimulação. Por isso, esta religião do consumo surge como conduta activa e colectiva, mesmo como instituição, já que não é apenas *fruição* mas essencialmente *dever*, à maneira de um *fun system*, como afirmava Baudrillard.

Detectando a dissolução generalizada e nociva das fronteiras entre a informação, consumo, entretenimento e política ocasionada pelos *mass media*, aquilo a que poderíamos chamar ‘cultura’, são afinal simples mercadorias obedecendo a uma estratégia planificada de controlo social. Em vez de elevação da razão crítica, assistimos a uma vaga de alienação e ‘coisificação’ desracionalizadas, formadoras do modo de vida contemporânea.

¹¹⁸ LIPOVETSKY, 2010, p. 148.

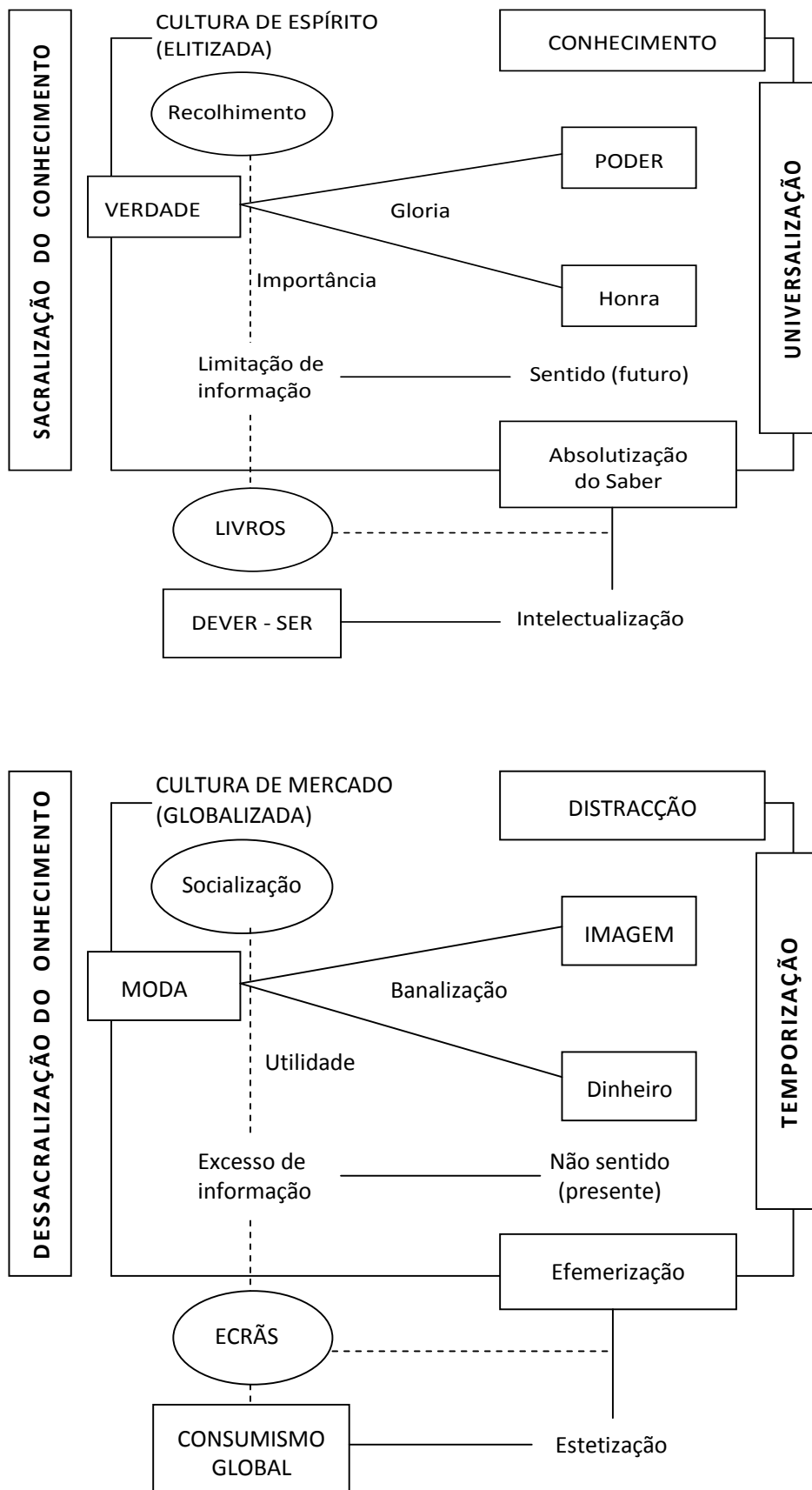
A técnica, ao permitir essa difusão massificada está ao serviço do interessado dominante de todas as corporações do entretenimento, persuade através da publicidade e da propaganda, manipulando o cidadão e induzindo-o ao consumo desregulado, gastando dinheiro e alimentando, com isto, a indústria e o mercado técnico-mercantil (sistema).

Lipovetsky de resto, refere-se a este totalitarismo económico dos mercados, quando refere que a própria cultura passou a estar sujeita a um claro domínio das multinacionais americanas e a uma tendência crescente de concentração das indústrias da comunicação. A vida gira pois, sempre em torno da eficácia e do binómio ilimitado produção-consumo a-crítico, assente na absolutização da distinção e desejo de mobilidade. É por isso que assistimos a uma aceleração sistemática de expansão e procura de tudo o que é novo, raro, distinto e actual, libertando o princípio do prazer e livrando-o de todas as carências e inibições.

Os princípios clássicos da ubiquidade, repetitividade e estandardização manipulatórios, fazem da moderna cultura de massas ou indústria cultural um meio de controlo manifestamente psicológico, e de condicionamento das necessidades. A comunicação torna-se sinónimo de pura astúcia e sedução, visando o critério perpétuo da *rentabilidade* e do *lucro*, remetendo o sujeito ao nível do '*homem unidimensional*' de que nos falava Marcuse, isolado e preso na engrenagem da produtividade infinita. Tal facto torna-o um mero brinquedo do superfluo de necessidades fúteis, traduzíveis igualmente em simples mercadorias efémeras e perecíveis, as quais se mostram na espectacularidade estética e encarecimento emocional das veleidades singulares. Pode dizer-se, na realidade, que existe um processo de produção concertado e mecanizado de criação e fomento de aspirações compulsivas, pauperizando psicologicamente o homem já que o induziria a um utópico estado de satisfação gigantesca, a partir de uma propensão quase natural para a felicidade. A publicidade vai dar-lhe essa aura de espectacularidade, fantasia e sedução, que o alimentam.

Da dialéctica cultura Moderna/cultura Hipermoderna, podemos traçar os vectores essenciais da sua distinção substancial, a partir dos binómios *dever ser/desejo*, *conhecimento/distração*, e *absolutização/efemerização*. Agora, a imagem protagonizada no *ecrã global*, supera e extingue o valor do conteúdo centrado outrora no livro, tal como o *dinheiro* superou a honra!

Vejamos esta dialéctica cultural entre o Moderno e o pós-Moderno, no quadro abaixo representado:



Efectivamente, a nova ideologia do mercado alimenta-se da aceitação passiva e imediatista do indivíduo (Homem-massa), nivelando-o em facilitações, vulgaridades e

mediocridades de toda a ordem. Estamos perante uma evidente lógica fetichista de consumo 'ideológico', que se transmuda na ideologia do Objecto dos tempos actuais, e que é formatada em mercadoria de compra, venda e troca!

Assim sendo, a sociedade de consumo torna-se justamente atractiva, justamente na sua ilusão!

CAPITULO VI

SPENGLER, ORTEGA E A FILOSOFIA DA HIPERMODERNIDADE

VI.1. O CARÁCTER PROSPECTIVO DAS MENSAGENS DE SPENGLER E ORTEGA FACE AOS FUNDAMENTOS DA CULTURA PÓS-MODERNA.

Na esteira daquilo a que Oswald Spengler e José Ortega y Gasset já haviam prefigurado, lançando as sementes do *tempo novo* que nos é dado viver e que antecipadamente criticavam – o perigo da homogeneização, da estandardização, da banalização cultural e da produtividade sem limites - algo pré-existe à nossa volta.

O próprio Ortega aponta para o mérito de Spengler, a sua ‘*claridad*’, em ter atingido o verdadeiro objecto histórico - a cultura:

*“(...) el verdadero objeto historico en la cultura. La cultura, esto es, un cierto modo orgánico de pensar y sentir, seria, según él, el sujeto, el protagonista de todo proceso histórico (...) Las culturas son plantas – dice. Y, como éstas, tienen su carrera vital predeterminada. Atraviesan la juventud y la madurez para caer inexorablemente en decrepitud.”*¹¹⁹

Qualquer coisa como um fantasma sempre presente e nos atormenta já desde os idos anos 60. Qualquer coisa que deriva do popular e famoso *slogan* irónico-filosófico ‘Deus está morto, Marx também e eu não me estou a sentir nada bem!’, e que Spengler apelidou ‘*Untergang*’, ou decadência.

A riqueza e a problematicidade spengleriana e orteguiana, mostrar-nos-á a sua pertinência nas ideias de **decadência** e **massificação** na vivência desta onda de mudança – a pós-Modernidade - a qual rompe com todos os cânones conhecidos, abandonando igualmente a noção de sujeito racional e unificado. No seu lugar coloca-se um sujeito fragmentado, dividido e descentrado. Assistimos hoje, aquilo a que se pode considerar a questão capital da cultura contemporânea: a questão da legitimação do saber.

No campo do historicismo inglês, Arnold Toynbee já em 1934, no seu já citado *Um Estudo de História*, foi o primeiro a referenciar a sua existência (‘idade’ ou ‘era pós-Moderna’) e a traçar-lhe o perfil, afirmando ser uma consequência da luta e concorrência de duas forças poderosas – industrialismo e nacionalismo – as quais configurariam toda a evolução futura desta corrente.

¹¹⁹ ORTEGA, 2004, III, p. 417 e 418.

Efectivamente, com a ascensão de uma nova classe operária no Ocidente (burguesia) e o surgimento de elites cultas fora do espaço europeu e ocidental, que intentavam lutar contra os valores ocidentais, ambas contribuíram para a emergência de uma autoridade política global e hegemónica (o capitalismo).

Nesta perspectiva, os tentáculos do grande polvo que é o capitalismo financeiro internacional vão ditando as regras que regulam ou desregulam a humanidade. Actualmente já nenhum Estado ou nação exerce a soberania suficiente para recusar esta ditadura internacional e apátrida, do dinheiro (vide agências de *rating*, por exemplo). O valor de referência e medida, é o preço estabelecido pelo mercado liberto de considerações éticas e morais. Os seres humanos não escapam a esta avaliação mercantil. Paralelamente, e de uma forma subtil, mas não menos convincente, vão-se transmitindo e veiculando os produtos ‘sub-culturais’, alojados nos meios de comunicação do politicamente correcto e subordinados à oligarquia internacional de todas as matizes. Daí á globalização, é um pulo.

A denominada sociedade globalizada, identificada ao mundialismo desenraizado, não é de todo inocente, pois transporta consigo uma carga ideológica com contornos e objectivos bem definidos. Em suma, o desabar de todos os valores de que Nietzsche foi o profeta mas que a Europa manifesta já em acto, são os indícios precursores e infalíveis da morte da civilização ocidental. O último acto desta civilização, seria, segundo Spengler, o retorno a uma forma de Cesarismo, que constituiria o prelúdio do retorno ao estado primitivo.

Em termos de filosofia, o termo ‘pós-Modernismo’, ou ‘pós-Moderno’ foi sendo popularizado a partir de finais da década de 70, através das obras de Jean Baudrillard e Jean François-Lyotard. O conceito ou expressão ‘pós-Moderno’, não nos reenvia para uma estrutura conceptual bem definida, clara e objectiva. Antes pelo contrário, trata-se de uma ideia ambivalente e não-ideológica, pautada pela incerteza, pela descontinuidade, pelo cepticismo e pelo espírito niilista, expressos pela ideia de fim das grandes narrativas e das grandes concepções do mundo.

Lyotard, em *A Condição Pós-Moderna*, apresenta-nos uma definição muito genérica e global de pós-moderno, nestes termos:

*“Simplificando ao extremo, considera-se que o ‘pós-moderno’ é a incredulidade em relação às metanarrativas.”*¹²⁰

Caracterizada pelo fragmentismo e pelo reforço do pluralismo-diversificado, a hipermodernidade, etapa de evolução do pós-Moderno numa dinâmica temporal, é um *tempo líquido*, multiforme, fluido, uma nova e híbrida sensibilidade vital dominada pela imagem sedutora da beleza, e pelo acentuar do lúdico, em detrimento do sério. Nela, tudo é colocado na engrenagem do extremo, da maximização do instante. Tal é a imagem de uma nova sociedade moderna, onde tudo se renova a cada instante, onde tudo deve ser mais rápido, mais inovador, mais sedutor e eficiente – ou seja, é a lógica do ‘sempre mais’, sem se saber ao certo onde isso pode desembocar.

Pode afirmar-se realmente que este espírito da época’ pós-industrial se caracteriza por uma profunda ambivalência e indeterminação conceptual, uma incerteza radical no risco vital, uma extensão do impulso filosoficamente céptico, crítico e mesmo nülista. Chamada também por muitos como *new times*, ‘sociedade pós-industrial’, ‘época capitalista desorganizada’, ou ‘era info-digital’, a ‘pós-Modernidade’ tem sido sistematizada, quer a ocidente, quer a leste, como a ideologia tecnocrática que alia a informação á comunicação em grande escala, que se repercutiu na deslocação e transformação da subjectividade humana, no controlo técnico da informação e no conceito de representação política, por exemplo. Todos estes factores acabam por se traduzir na **deslegitimação** ou **destruição de significados** ou referências, e no enfraquecimento e pulverização do sentido de qualquer tipo de autoridade.

Na realidade, as esperanças escatológicas da absolutização do devir histórico e da grande narrativa especulativa (religiosa, filosófica ou político-ideológica), perderam a sua credibilidade e eclipsaram-se, virando-se agora a agulha da história para as questões da técnica (acção) em detrimento dos *fins* (contemplação), numa óptica pós-religiosa do progresso, entendida sob a perspectiva de um devir indeterminado, incerto e problemático. A *performance* e a sede de êxito estão na ordem do dia. Destruidas as divisões estereotipadas artificialmente construídas em discursos legitimadores de uma realidade explicativa total e exacta (ideológica), hoje não existem bases transcendentais, trans-históricas ou transculturais para a explicação do que é a Verdade ou o Conhecimento. Pode-se dizer que a pulverização da verdade (discurso da unidade e totalidade coerentes), é hoje, uma

¹²⁰ LYOTARD, 1989, p. 8.

realidade incontornável, absolutamente virada para o risco e a incerteza. A verdade torna-se uma construção social justificada e relativizada pragmaticamente, e condicionada cultural e ideologicamente, a que Lyotard apelida *crise dos fundamentos*. Esta nova cosmovisão é, todavia, globalizante, mundializada, plural e tecnocrática, abolindo quaisquer fronteiras naturais. Hedonista e prazenteira, esta nova cosmovisão de sociedade-moda, estimula a urgência dos prazeres e a procura heróica na promessa radiosa de um presente eufórico.

A cultura pós-Moderna que se redimensiona a partir da década de 80 sob forma de hipermodernidade, assenta numa condição ‘presentista’, a que Lipovetsky qualifica ‘*culture du plus vite et du toujours plus*’ é algo que intimamente contém as duas vertentes – uma positiva, grandiosa, atractiva, succulenta – a dimensão lúdica e muito visível no culto cinematográfico do ecrã; outra negativa, perigosa, amarga e horrenda – a dimensão trágica, patente no frenesim lúdico e obsessivo pela imagem. E este significado de Hipermodernidade constituiu-se como um termo que ficou definitivamente consagrado, culturalmente, e que se aplicou a um amplo conjunto de mudanças ocorridas nos mais variados campos da realidade (social, económica, política, cultural, lúdica).

Tratar-se-ia, segundo Lipovetsky, de uma autêntica mutação histórica, ou ruptura, que sublinhava um mesmo problema - a desagregação da sociedade, do indivíduo e em seu lugar, a emergência de uma nova época moldada pelo consumo em massa ainda que individualizado, ou por uma acentuada crise das metanarrativas da cultura ocidental e do respectivo esgotamento das ideologias clássicas. Por alguns considerado uma *Weltanschauung* de tendência pós-materialista, esta época histórica identificada com a sociedade pós-industrial, assistimos hoje à onipotência do consumo que passa à frente da produção, tornando a clássica luta de classes um conceito obsoleto e ultrapassado. Agora, o que se trata é de fazer recrudescer ‘*identidades mais particulares*’ ou singulares, assentes no predomínio da flexibilidade, diversidade, diferenciação, mobilidade, comunicação e humor.

Vivemos uma época hiperindividualista caracterizada pelo deslizamento das formas culturais tradicionais e desconstrução das mundivivências, pelo reforço do poder de expressão individualizada e pela penetração da vida cultural do formato mercadoria, categorizada pela economia de serviços, tal como se diz em *Les Temps hypermodernes*:

“O hiper-individualismo não coincide apenas com a interiorização do modelo de *Homo economicus* perseguindo a maximização dos seus interesses próprios na maior parte das esferas da vida (escola, sexualidade, procriação, religião, política, sindicalismo), mas também com a desconstrução de antigas formas de regulações sociais dos comportamentos: “(...) Para as suas operações de

*normalização técnica e desmembramento social, a idade hipermoderna cria no mesmo movimento de ordem e de desordem, independência e dependência subjectiva, medida e desmedida.”*¹²¹

É isso que impede afinal, a vocação emancipatória da Razão, abrindo caminho à sua manifestação dos totalitarismos de Estado, sob forma de barbárie e que desembocou nas duas guerras mundiais que se analisou anteriormente. Na actualidade, já nem o futuro é apanágio dos progressistas, ou o passado património dos reacccionários, ou, numa versão mais ético-moral, já nem aqueles são os ‘bons’, nem estes os ‘maus’.

A moralização do mercado de opiniões faz-se agora ao nível de jogos de linguagem técnico-sociais no âmbito do ‘politicamente correcto’. Daí que sintamos que a extensão da informática a todos os domínios do real, a estratégia dos interesses militares em conjugação com a pesquisa científica, e a utilização do saber oriundo das ciências humanas a fim de regular os equilíbrios sociais e os mercados mundiais, acabam por negar e destruir o verdadeiro ideal do progresso da humanidade. Por isso, a este nível deveremos estar suficientemente bem situados e atentos às armadilhas do logocentrismo, do elitismo, do populismo ou de outros *ismos*. Verdade, estrutura e realidade são todas postas em causa. Interessante é o facto de Lyotard apontar quatro razões que estariam na origem do surgimento desta nova mundivisão, a saber,

- a reabertura do mercado mundial e o incrementar de uma competição económica;
- o desaparecimento da hegemonia exclusiva do capitalismo americano tradicional;
- o declínio da alternativa socialista e o aparecimento de novos mercados emergentes (China);
- a informatização crescente das sociedades e o desenvolvimento do capitalismo multinacional e global.

Desde logo, ter-se-á que adoptar e enfatizar mais uma atitude pluralista, relativista e perspectivista, quase orteguiana, pragmaticamente justificada e condicionada historicamente por um desejo intrínseco de reconhecimento, liberdade e autonomia individuais. Desde as ciências às artes, da moda à arquitectura, da técnica ao desporto, tudo obedece a uma lógica dirigista. Considere-se o *terminus* do modernismo entre 1900 e 1950, e vemos então e

¹²¹ LIPOVETSKY, 2008, p.54.

paulatinamente, surgir com um novo estilo de vida que corta transversalmente toda a realidade cultural, e que tem a sua áurea no desenvolvimento da computação nos anos 60. Desenvolve-se rapidamente com a arte *Pop* e mostra-se na filosofia durante os anos setenta, como expressão crítica da sociedade e da cultura ocidentais.

Hoje, este tipo de arte amadurece, alastrando-se noutras áreas ‘periféricas’, como a moda, o cinema, a publicidade, a música, o desporto, mostrando-se facilmente num estilo de vida atractivo, ‘tecnocientífico’ e *blip*, sem que se chegue a um consenso: afinal esta época caracteriza-se por um renascimento cultural, ou é, afinal, expressão prática daquela tão consagrada decadência spengleriana, já prefigurada nos inícios do século XX? Será que este sentimento de vazio e irrealidade, cuja essência é a fugacidade e a efemeridade, não é o sinal da fragmentação do real em simples imagens, empobrecedoras das existências, dígitos, signos, sem sentido? Estaremos, afinal de contas, felizes ou apáticos, criativos ou formatados?

Convém lembrar a natureza prática deste ‘fantasma’, desta *onda*, isto é, deste novo estilo de ser e estar, na realidade e no mundo. Para Oswald Spengler o ‘indivíduo histórico’ relevante, é a cultura ocidental ou fáustica, a qual emerge a a partir de 900 d. C. e implica uma extraordinária ruptura na continuidade com as fases anteriores do pensamento sistemático. Neste contexto, temos que ter em conta a morfologia da cultura que traduz a dicotomia assimétrica entre ‘cultura’ e ‘civilização’, no mundo germânico. A primeira constituindo os valores últimos ou atitudes constitutivas de uma identidade nacional e única, enquanto a segunda representava os valores instrumentais partilhados através de fronteiras culturais, por isso inferiores e decadentes da história de uma cultura, segundo afirma Ortega y Gasset:

*“Toda vida tiene una órbita normal, preestablecida, en cuya línea pone el azar, sin desvirtuarla esencialmente, sus sinuosidades y indentaciones (...) La vida es una serie de hechos regida por una ley. Cuando sembramos la simiente de un árbol prevemos todo el curso normal de su existencia (...)”*¹²²

Pode dizer-se, em abono da verdade, que apesar de Spengler e Ortega terem uma visão distinta da sociedade, da filosofia e da história, não deixa de ser verdade que ambos estão de acordo no seguinte, e que é essencial:

¹²² ORTEGA, 2004, III, p. 568.

- a da radical necessidade de se ter em conta a ‘razão histórica’, de pendor vitalista;
- a de terem ambos desenvolvido uma ‘filosofia da história’ assente na cultura de vida como verdadeiro objecto histórico, prefigurado nos horizontes da época, da cultura e do traço, ou seja, como manifestação global e momentânea do vasto processo vital (sensibilidade vital), e
- a de manterem a coerência com o seu anti-intelectualismo e racionalismo dogmático, isto é, na ‘*dialéctica abstracta de los conceptos*’, orteguiana.

Todavia, o que os separa é o papel concedido ao Homem e à liberdade nesse processo: enquanto Spengler absolutizava a morfologia comparativa das formas orgânicas que não deixava qualquer espaço de manobra à livre iniciativa e acção humanas, já que tudo se jogava pelo inexorável destino. Ortega concedia o primado à acção do homem – o indivíduo humano (e não tanto às culturas – o indivíduo histórico) no contexto das circunstâncias. Quanto muito, o método comparativo só seria lícito como papel auxiliar de estudo. Como o pensador espanhol afirmava em *El Tema de nuestro tiempo*:

“(…) Spengler funda su profetismo en una contemplación de las vidas históricas desde fuera de éstas, que consiste en una comparación intuitiva de sus formas o morfologías. Lo que yo sostengo es lo contrario: el pronóstico histórico sólo es posible desde dentro de una vida y no por comparación de ésta con otras (...)”¹²³

Através do cruzamento transversal dos tópicos temáticos atrás referidos, podemos identificar meia dúzia de vectores que se constituem nas ideias-chave da sociedade de consumo pós-Moderna. Esta assenta basicamente na elevação do nível de vida material, na abundância de mercadorias e serviços, no culto dos objectos e lazes, na moral psicologista-hedonista e, fundamentalmente, na generalização do processo flexível de moda opcional (pluralismo), que se interioriza como instrumento de distinção.

Narcisismo melancólico, desencanto extravagante e apatia desenvolta, essa ‘*apatía tan característica de nuestro tiempo*’, como afirmava o desencantado Ortega, são claramente as pedras de toque deste nosso novo mundo.

¹²³ *Idem*, 2010, p. 76.

VI.2. O DESMORONAMENTO DO SUJEITO UNIVERSAL E OS IMPERATIVOS CATEGÓRICOS DA HIPERMODERNIDADE

O desmoronamento do sujeito enquanto entidade universal é talvez, a ideia-chave que acompanha o dealbar desta nova época. A ideia de natureza humana designada por Kant como '*sujeito transcendental*' e entendida como uma categoria objectiva e moral, foi objecto de uma subversão total, já que se passou a negar a essencialidade dos seres humanos, abrindo-se caminho à alteridade, à singularidade e à unicidade dos indivíduos, conforme o demonstra o novo pensamento francês, protagonizado por Lipovetsky.

Na sua colecção de ensaios *A Era do Vazio* e em livros posteriores, Lipovetsky traçou uma imagem incisiva do novo individualismo que podemos observar na vida do pós-guerra, e analisou muitos dos seus problemas, sublinhando em especial, cinco deles:

- o processo de personalização;
- a destruição das estruturas colectivas de sentido;
- a valorização do hedonismo;
- a revolução do consumo; e,
- a importância da sedução como modo de regulação social.

Como ele bem refere numa entrevista a Sebastien Charles, o que verdadeiramente o preocupou desde os seus tempos de estudante não era tanto tomar partido pela defesa disto de aquilo, numa óptica de *engagement*, mas fundamentalmente compreender e interpretar o mundo moderno, privilegiando o descritivo sobre o normativo. O que caracteriza, pois, este tipo de individualismo pós-Moderno é a personalização, a diversidade e a sedução, possibilitadas por uma sociedade dominada pelo consumo breve, e extravazada pelo lazer. A massificação e a tirania da opinião, receadas por alguns filósofos, não se verificaram integralmente, mas no seu lugar temos agora de lidar com um sentimento profundo de vazio, amorfismo e indiferença psicológicas, os quais se acham cada vez mais mercantilizados experiencialmente, desrealizando o mundo e formatando os indivíduos numa forma de cultura empobrecedora.

Lipovetsky afirma, por exemplo, que hoje em dia a liberdade individual é tão grande, que o consumo conduz à produção, e não o inverso. Por conseguinte, segundo a sua opinião, teria terminado a alienação no sentido marxista clássico, mas no seu lugar surgiu, por sua vez, uma busca insaciável e inautêntica de hedonismo e um fluxo inesgotável de experiências versáteis e fluidas sintetizáveis no imperativo do '*tudo já!*'

Esta liberdade moderna de consumo, é acompanhada por uma nova servidão a empregos e profissões em que os indivíduos esvaziados procuram definir-se a si mesmo. Mesmo o lazer transformou-se agora numa espécie de trabalho desprovido de prazer, devido à busca incessante de identidade na sociedade liberal. O sujeito que antes era visto como uma categoria universal e certeza cognitiva do *Je pense, donc je suis* cartesiano, passa a ser entendido como uma entidade fragmentada de pulsões e desejos, exterminando a harmonia do *cogito* cartesiano e dissolvendo-se num caos absurdo e lúdico de imagens e expressões, fúteis e voláteis. As oposições antinómicas perdem o seu fulgor. Por outro lado, nega-se o carácter cumulativo e sócio-histórico do progresso, afastando-se de quaisquer ideias mecanicistas e positivistas.

Já não há na história, um percurso racional nem um qualquer triunfo racional, pois pura e simplesmente ela é incerta e descontínua, institucionalizando-se por conseguinte, uma temporalidade de horizontes curtos, precária e efémera, caracterizada pelo primado inédito do *'aqui e agora'*. O hipermoderno afirma-se num contexto pós-disciplinar, torna-se uma sociedade ligeira e frívola, que já não se impõe pela normatividade de uma disciplina rígida, mas antes pela liberdade e escolha do espectacular! A afirmação e o estilo de vida do individual sobre o colectivo, tem todo o cabimento, particularmente se considerarmos o grande impacto com que o ecrã entrou nas nossas vidas... Devemos reconhecer, sem dúvida nenhuma, que o hiper-ambiente do consumo invadiu definitivamente o quotidiano e cada uma das individualidades, a partir da introdução da tecnologia electrónica de massas, visando a sua saturação infindável com informações, diversões e serviços.

Actualmente, em plena era informática e digital, lidamos muito mais com os signos derivados do tratamento computadorizado do conhecimento e da informação, do que com as próprias coisas. O indivíduo hipermoderno é alguém absorvido em si, nostálgico e insatisfeito, curioso e frio, agitado e infeliz, representa, afinal a deserção do social. Lipovetsky, em *A Era do Vazio*, assinala com pertinência esta nova atitude do homem perante a realidade.

A individualização galopante pelo consumo, torna-se o centro da vida e da acção:

*“Viver com o máximo de intensidade, 'desregramento de todos os sentidos', seguir os impulsos e a imaginação, abrir o campo das próprias experiências,' a cultura modernista é por excelência uma cultura da personalidade. Tem por centro o 'eu'.”*¹²⁴

¹²⁴ LIPOVETSKY, 1988, p. 79.

Sujeito a ondas de choque aleatório de informações maciças e desordenadas, caóticas e absurdas, o indivíduo constitui-se como um autêntico sujeito *bip*, esvaziado e descomprometido. Assiste-se actualmente a uma grandiosa vaga de relativismo sócio-cultural ao que Lipovetsky chamou *desinvestimento*, pelo qual todos os grandes valores, instituições e finalidades se esvaziaram e foram perdendo a sua substância, por isso, foram deixando de funcionar como princípios estruturantes da existência. Lipovetsky apelida este momento como o momento do **rebaixamento do sublime**, em que a confiança e a fé no porvir dissolvem-se no desencanto, o indivíduo sente-se só num vazio dissolvente, restando-lhe virar-se para a realização emocional de si próprio no *‘viver já, aqui e agora’*, num contexto de um processo inesgotável de personalização.

O sujeito tende a transformar-se num *show-man* de estímulos e slogans desconexos e vazios a uma velocidade prodigiosa, glorificando o seu ego no instante, sem esperança alguma no futuro! O pessimismo e a irrealidade reinam, perdido o senso da continuidade histórica de outrora. Só o presente ou, para usar a expressão de Anderson, a *‘euforia do populismo’* contam, temperados pela espectacularidade publicitária dos sentidos lúdicos dos significados conforme Lipovetsky reafirma:

*“ (...) a publicidade pode levar muito longe a lógica do absurdo, o jogo do sentido e do não-sentido, e isto num espaço em que, sem dúvida, a parada é a inscrição da marca (...)”*¹²⁵

Em vez de acreditar e actuar na história, o indivíduo hiper-moderno hiperprivatiza a sua própria vida num conjunto e sucessão de instantes isolados e sem rumo. A animação e a descoberta espontânea, através das viagens e a sua fruição, a proliferação de práticas físicas livres denominadas ‘desportos radicais’, aventureiras e emancipadoras de ‘si’ num caminho de novidade e risco, a aprendizagem de línguas e a ânsia de flexibilizar novas socializações, o aprimoramento pela música, o culto da *cine-life* por exemplo, são *hobbies* emancipadores e geradores de autonomia pessoal. E esse primado do físico, em detrimento do intelectual, superficializa a vida!

Na hipermodernidade dominam, pois, o grandioso reino do ócio e do tempo livre. Em termos emocionais, o amor torna-se algo obsoleto, agora é tempo das ligações abertas e amizade colorida, num ambiente *sexy*, sem preconceitos e desencadeadores de uma conquista e estimulação permanentes de necessidades e carências pessoais! Há como que o abandono da preocupação pelos valores essenciais e imutáveis da natureza humana para

¹²⁵ *Ibidem*, p.138.

fomentar e ampliar os exclusivismos no sentido localista e particularista-pluralista, isto é, num sentido de *Volksgeist* ou génio nacional. Descobre-se o sabor do ser único e insubstituível.

Com Herder, iniciava-se a contextualização das obras humanas, as quais tinham que ser enquadradas localmente e encaradas como factos. Bem, Verdade e Beleza deixam agora de ser categorias eternas pairando no céu inteligível, para passar a ser consideradas simples elementos históricos. Por isso, não poderemos afirmar a razoabilidade da história, mas simplesmente a **historicidade da razão**, cujas formas e modos são sempre autónomas e singulares. Em vez de vergar a plasticidade infinita do homem a uma faculdade pretensamente idêntica ou medida uniforme, a história da razão é o desmoronamento do sujeito como entidade universal. A história liberta-se assim, do seu princípio de identidade e irreducibilidade, ganhando contornos de especificidade próprios, traduzíveis na ‘alma única’ do povo.

Recuperando a ideia de Spengler, recordar-se-á que já não são as nações que constituem as unidades culturais de base, mas sim as civilizações. Os organismos spenglerianos são unidades totalmente fechados sobre si mesmos, mas entidades ao mesmo tempo vivas e actantes, em que cada uma delas imprime á sua matéria, a humanidade, a sua própria ideia ou forma. Para si, toda a cultura é um organismo vivo e total, que tem uma natureza própria, a qual, tal como todos os outros, nasce, cresce e morre segundo um ritmo imutável.

Devido ao facto de existir uma conexão entre todos os aspectos de uma cultura, e à necessidade que preside ao seu surgir, o homem é como que condicionado a cumprir o ciclo vital da sua cultura. É este o seu destino, o que explica o inevitável ocaso da cultura ocidental. A crise ético-moral que subverte todos os sectores da vida, demonstra, à evidência a dimensão do problema. Por isso, subvertendo a categoria de ‘necessidade’, simbolizada no ‘mito do progresso’ como sinal indesmentível dos novos tempos, Spengler advoga a inevitabilidade da recorrência orgânica da cultura.

Assim, deveremos concluir que sendo o homem sempre obra da sua nação e produto do seu meio, toda e qualquer ideia de humanidade deve declinar-se no plural, feita na conjugação de particularismos. O homem abstracto fica despojado e desvitalizado de qualquer ‘autoria’, torna-se simples mecanismo engolido na alma da sua nação e no âmbito da sua cultura.

No campo económico, o fantasma hipermoderno passeia-se livremente numa cada vez mais ávida sociedade de consumo personalizado. Esta personalização, muitas vezes identificada a uma panaceia cultural de uma sociedade progressista, mais não é afinal, que uma teia de seduções falsas e meramente hedonistas, assentes na ilusão e facilidade do simples prazer de usar bens e serviços. O ter superou o ser, o desejo de posse supera a consciência do sentir, o ritual do consumo torna-se simples *fait divers* da quotidianidade.

A difusão massificada dos objectos, que até então eram identificados com ‘luxo’, e sobretudo a democratização do crédito, minando os princípios tradicionais da frugalidade e poupança, encorajaram decisivamente o princípio impulsivo do ‘gozar sem limites’, obedecendo à excitação dos impulsos. Simples ideia de crédito equivale afinal de contas, à imagem luminosa da abundância e do rendimento, e do desenvolvimento de uma mentalidade hedonista centrada na educação mental das massas, e elevado ao estatuto de ideologia do prazer quotidiano.

O culto do consumo eleva-se, deste modo, á categoria de divindade e tornou-se o epicentro da sociedade pós-Moderna, dominada por uma ética **lúdica, individualista e consumista** da vida, combinada entre difusão (ou *plebeização*, segundo Anderson em *As Origens da pós-Modruidade*), e *diluição* (individualização).¹²⁶

A fábrica de outrora, feia, suja e pesada, deu o seu lugar ao *Shopping Center* altaneiro, cheio de luz e cor, autêntico altar pós-moderno. O jogo de gratificação, assente na onnipresença da moda e da esteticização dos objectos, conduzem-no a uma orgia de *seduções*, ávidas de entrega e ocupação dinamizadas pelos *media*. Pode dizer-se que hoje assistimos à lógica total de simulação: espectacularização da vida, simulação do real e sedução do sujeito. Este torna-se o processo geral que regula relações, informações, educações e costumes – hoje podemos ‘*ver-tudo*’, ‘*dizer-tudo*’, ‘*fazer-tudo*’.

A ideia massificada e conformista de opinião pública induz-nos fortemente como filosoficamente soberana e socialmente dominante, desempenhando igualmente uma função capital no sistema do consumo global. É por demais evidente a sua negatividade: o seu domínio não para de crescer e de se impor sob forma de livre-serviço, de procura de emoções fortes e prazeres profundos, de cálculo utilitarista, nada escapa à espectacularização e frivolidade da vida.

¹²⁶ ANDERSON, 2005, p.150.

O hipermercado por outro lado, é como que uma grande fábrica de montagem á imagem da disciplina programada da socialização planificada. Está lá sintetizada a *totalização do espaço-tempo funcional*, simulando a própria vida social. Hoje, o espaço de consumo integra aquilo a que chamamos um aglomerado de (poli) funções sinalizadas, núcleos que simulam a dinâmica e o movimento da cidade tradicional, agora trazida para um mini-espaço imaginário. Destruído o primado das relações de produção, podemos ver na hegemonia do fenómeno-moda, que vivemos numa época de relações de sedução:

*“Toda a vida das sociedades contemporâneas é doravante governada por uma nova estratégia que destrona o primado das relações de produção em proveito de uma apoteose das relações de sedução.”*¹²⁷

A operação básica da hipermodernidade consiste pois, na transformação da realidade em signo (simulacro), que permite a criação de uma hiper-realidade, intensificada, esteticizada, apetecível, ou como diz Lipovetsky, *‘seduzir, enganar por meio do jogo das aparências’*, ou dos jogos subtis de cambiantes. Diria, tal como o autor francês, que se trata de uma *‘sedução privada’*. Uma ilusão, realmente, pois a realidade só existe, enquanto aparência desejável, ou seja, a vida torna-se um espectáculo para seduzir o desejo.

Pode-se dizer que vivemos na *sociedade tardo-moderna*, expressão usada por Gianni Vattimo para qualificar a época pós-Moderna, a qual abre o sentido de emancipação com base na oscilação, na pluralidade e no desgaste do sentido, e cuja essência radica no poder sugestivo de emancipação, oscilação e pluralidade, gerado pelas comunicações e embuste das imagens, num cenário muito mais psicológico e virtual, que espiritual ou real. É esta a ideia de Vattimo na sua obra *A Sociedade Transparente*, a qual é todavia mais ‘optimista’ que Habermas ou Lipovetsky, pela importância concedida à *‘sociedade transparente’* que nos liberta da tradição e do obscurantismo.

Há na actualidade da vida social, cultural, económica e psicológica uma envolveria crescente da cultura *psi*, libertadora e sem fronteiras, a qual no contexto daquilo a que chamamos ‘cultura global’ se assiste à diversidade dos padrões, das opções, das modas, das ideias, e não à uniformidade estandardizada. No espaço-tempo comprimido pelos novos meios de transportes e pelas novas tecnologias de informação e comunicação,

¹²⁷ LIPOVETSKY, 1988, p. 17.

Também na sua obra *O Império do Efêmero*, o autor faz eco dessa generalização da ‘sedução’ no fenómeno-moda, nestes termos: *“Pois o facto capital das nossas sociedades, que não contribuiu pouco para o projecto de compreender este livro, é precisamente a extraordinária generalização da moda, a extensão da forma moda a esferas outrora exteriores ao seu processo, o advento de uma sociedade reestruturada de alto a baixo pela sedução e pelo efêmero, pela própria lógica da moda.”* (Idem, 1989, p. 19)

intensificaram-se os fluxos de informação e de conhecimento, colocando todos em contacto, privilegiando-se a riqueza da diversidade em termos de maneiras de viver, pensar e sentir a vida. Vivemos no reino da instataneidade pura!

A vida torna-se um *show* contínuo e as pessoas, espectadores permanentes desse *hapenning*, qual *sequência-flash*, desse culto da superfície particular das ocorrências e vertigem instantâneas dos eventos, já que, tal como no *clip*, cada imagem é uma mistura de estímulos e vale unicamente no instante presente. Interessante notar que o autor reserva um sub-capítulo para se debruçar sobre o fenómeno cultural da *cultura clip* como um misto simples de original-estandardizado completamente fabricada para a recreação do espírito e para a sedução, isto é para a '*apoteose do temporário*'. O estímulo e a surpresa são acumulações díspares vazias de estímulos rítmicos perecíveis que se esgotam, pois, na busca furiosa do êxito e sucesso pessoal. Hoje, constatamos que no momento em que os instrumentos da técnica, a televisão, o telemóvel, a internet, parecem conseguir introduzir todos os saberes na nossa própria casa, a lógica do consumo que é oposta à criação de conhecimento e cultura subjectiva, vem afinal, destruindo gradualmente a cultura. Os adolescentes, por exemplo, encaram fundamentalmente a internet e a informática, como uma oportunidade de lazer, distração e prazer, e só em segundo plano colocam o primado do trabalho criativo.

Isto significa que a cultura permanece credível, mas, torna-se como que um princípio regulador e não-activo de vida, sendo ao mesmo tempo, esvaziada de qualquer ideia de formação, abertura e criação espiritual.

Na senda do que também Pascal Bruckner desenvolve nas suas reflexões sobre a contemporaneidade em *A Euforia Perpétua*, um novo entorpecente colectivo invadiu as sociedades ocidentais: o culto da felicidade. A ordem é simples: '*Sejam felizes!*' Trata-se de uma terrível e universal imposição, à qual é difícil escapar justamente porque pretende constituir-se como um autêntico imperativo categórico para o bem de todos. Como saber, então, se somos felizes?

Para Bruckner, o *dever de felicidade* é a ideologia que obriga a avaliar tudo sob a óptica do prazer e da contrariedade, da intimação e da euforia as quais remetem para a ignomínia ou para o mal-estar, todos os que não aderem a ela. Como consequência, a infelicidade e o sofrimento são considerados 'ultrapassados' ou 'retrógados', correm o risco de terem que ser vividos no anonimato. O princípio do prazer, que é uma forma pós-Moderna do interesse particular, rege verdadeiramente, a nossa vida reflexiva. Não visa já fomentar a

criação autónoma, mas apenas satisfazer os seus desejos imediatos, ou simplesmente divertir, através da surpresa da experiência nova e pelo menor custo possível. Nesta ‘idade caleidoscópica’ do hipermercado e do *‘faça você mesmo’*, o homem torna-se uma entidade onde predomina uma apatia desenvolvida e colorida, abdicando do conflito ideológico, antes lutando tirânicamente pela ‘ditadura dos consensos’ numa lógica de eficácia e desintelectualização.

Num esquema necessariamente sintético, reparemos como se estrutura esta nova revolução individualista e hiperconsumista contemporânea, em três fases fundamentais:

Fases / Ciclos	Épocas	Sociedades	Vector Nuclear/ideal	Princípio / sentimento	Espírito / Centro físico	Coordenadas e Caracterização global
I	De 1880 à II Guerra Mundial	Consumo de Massa	Produto/Dever	Prestígio da marca/conforto	Necessidade / Grande Armazém	<ul style="list-style-type: none"> • Abertura ao país e ao mundo • Constituição de grandes mercados nacionais • Evolução contínua das infra-estruturas de transportes e comunicações • Aperfeiçoamento da Máquina, a par do incremento da especialização e concentração funcionais • Desenvolvimento do marketing de massas, através da educação e sedução • Fomento do consumo-sedução e do consumo-distracção
II	De 1950 a 1980/1990	Consumo Técnico	Mercado e consumidor /Poder	Distinção, imagem /reconhecimento	Encanto/ Supermercado	<ul style="list-style-type: none"> • Internacionalização • Desenvolvimento do comércio internacional • Profusão da lógica da quantidade e do gigantismo • Aperfeiçoamento dos mecanismos de racionalização produtivista, diversificação e renovação acelerada de modelos e estilos • Desenvolvimento do marketing simbólico, através da sedução estimulativa e sexualizada • Fomento do consumo distintivo e honorífico
III	De 1990 até hoje	Hiperconsumo	Eu/Felicidade	Curiosidade, mobilidade	Prazer/ Centro Comercial	<ul style="list-style-type: none"> • Globalização • Desenvolvimento do comércio transnacional, centrado na aquisição de necessidades individualistas • Democratização da altatecnologia micro-electrónica e informática • Aperfeiçoamento dos mecanismos motivacionais e experienciais privados • Desenvolvimento do

						marketing sensorial e emocional, fomentado pela vontade livre de mudança <ul style="list-style-type: none"> • Fomento do hiperconsumo recreativo, emocional e lúdico, autocentrado e intimista
--	--	--	--	--	--	---

Na arte, da arquitectura à pintura, da escultura ao romance, assiste-se a uma ‘insustentável leveza’ do seu ser; antes predominava a seriedade, agora, domina a ironia, e o burlesco. A arte *Pop* manifesta e decreta o fim da figuração, usando a deformação, a fragmentação, a abstracção e o grotesco, apoiando-se nos *objectos* (não no homem), na *matéria* (não no espírito), no *momento* (não no eterno), no *riso* (não no sério).

A banalização do singular de que nos fala Baudrillard, torna-se uma categoria quase metafísica que pode ser considerada a versão pós-Moderna do sublime. Mais do que servir, o objecto actual vale no seu significar, ou seja, deixa de valer pelo seu carácter de instrumento para se afirmar como signo. O estilo ‘actual’ torna-se anti-formal, exclui todas e quaisquer tradições e põe fim à forma e à beleza convencionalizadas, torna-se portanto, uma anti-arte. Abandonando também o local sagrado dos museus e das galerias, e o óleo, a moldura, e o pedestral como símbolos da sua pureza, a nova arte faz da banalidade o seu génio. Agora, vira-se então para materiais simples e vulgares como o plástico, o latão, o papelão, e faz da vida simultaneamente o seu espaço e o seu objecto pragmáticos. Outros aspectos relevantes para entendermos a pós-Modernidade são a paixão pelo pastiche e simulacro.

O pastiche é a colagem indiferenciada de referências estéticas de distintas origens. Isto torna-se evidente na arquitectura, onde um prédio pode possuir arcos romanos, torres góticas, telhados chineses e concretos modernos. Simulacro seria a transformação da aparência formal, numa espécie de hiper-realidade através da repetição e ampliação que só os recursos técnicos actualmente existentes tornam possíveis. O sucesso que este padrão estético alcança, pode ser interpretado como uma valorização do momento actual, enquanto tentativa de viver um eterno presente frágil e efémero, composto de citações de todos os tempos, onde o traço de unidade se dá pela celebração do dinamismo, da velocidade crescente dos acontecimentos.

A ambição suprema passa a ser a novidade, a utilidade, a elegância, a transparência. O objecto *design* surge absolutamente neutro, sem raiz, sem nenhuma outra referência que não seja o presente. Através dele, reabilita-se o emocional, a ironia, o insólito e o fantástico

e passa-se a uma exibição de ‘essência-moda’. Aqui entra o princípio lúdico e humorístico, o qual, através da igualitarização e democraticidade, passam a integrar o universo estético.

Poderia apresentar algumas dessas dicotomias, claramente perceptíveis nas cosmovisões moderna e pós/hipermodernas:

Cultura elevada	Quotidiano banalizado
Arte	Anti-arte
Estetização	Desestetização
Interpretação	Apresentação
Obra	Processo
Pureza	Ecletismo
Forma e abstracção	Conteúdo e figuração
Realidade	Fantasia
Preto e branco	Cor
Estatismo	Movimento
Hermetismo	Fácil compreensão
Conhecimento	Jogo
Oposição ao público	Participação do público
Crítica cultural	Comentário jocoso e social
Seriedade	Humor
Razão	Emoção
Naturalidade	Extravagância
Afirmação da arte	Desvalorização da obra e do autor
Honra	Lucro/Poder

A desestetização artística foi possível, pois, pela dominância quase absoluta do *design* massificado, o qual corporizou signos digitalizados e estilizados para o consumo do indivíduo. Por sua vez, também o florescimento e poder dos *mass-media* e o desenvolvimento económico a partir dos anos cinquenta nos Estados Unidos, criou as condições para a expansão de um neo-capitalismo numa lógica de democraticidade do ‘culto’ com o ‘massificado’ e o ‘fragmentado’, e pela singularidade e valor atribuídos ao banal, tornado cada vez mais alienante.

As sociedades pós-industriais vivem saturadas de informação que anemiza a exterioridade do real, reforçando a retracção sobre si mesmo. Parte-se da simples informação publicitária, consome-se informação no *design*, na embalagem, devora-se informação nos *media* e nos objectos estonteantes da tecnociência, descarregamos a nossa energia física e libidinal ao som dos amplificadores. O indivíduo torna-se como que um terminal de informação, isolado dos demais porque as mensagens não se destinam a um público reunido, em conjunto, homogeneizado, mas a um público disperso, fragmentado.

Enquanto outrora a massa (moderna) era um bloco homogéneo movido por interesses afins, de classe, sociais, corporativos, económicos, etc., na pós-modernidade ela é

atomizada e ultra-fragmentada, recebendo a informação em separado, sempre nova, diferente e imprevista. Diria mesmo que o ‘novo’, a novidade, é o imperativo categórico do consumo, tornado regra de vida para todos nós. Assim o comprova Lipovetsky em *O Império do Efêmero*:

*“Toda a cultura dos mass media se tornou uma formidável máquina comandada pela lei da renovação acelerada, do êxito efêmero, da sedução, da diferença marginal.”*¹²⁸

Entre aqueles que consagraram a análise filosófico-sociológica do fenómeno da moda, pode incluir-se o já citado Jean Baudrillard. Este autor, poeta, escritor, filósofo, autêntico polivalente do mundo cultural, conseguiu ver nela para além da satisfação privada de posse como considerava Lipovetsky, não um epifenómeno mas a própria coluna vertebral da sociedade de consumo.

Analisando-a como parte de uma lógica social, Baudrillard desmistifica a ideologia do consumo como comportamento simplesmente utilitarista de um indivíduo que supostamente apenas engrandeceria o seu apelo ao gozo e à satisfação dos seus desejos, para vê-la fundamentalmente como ânsia de reconhecimento e *símbolo social de distinção social*. Aquilo que se consome não é o objecto em si-próprio, mas o seu valor de troca enquanto signo, em função do prestígio, estatuto ou categoria que confere, ou seja, enquanto sinal de mobilidade. A sociedade de consumo seria, assim, um grande processo de ‘valores-signos’ que conotariam categorias numa era igualitária.

Deste modo, a corrida ao consumo teria mais que uma simples função individual e prazenteira, mas um impulso grandemente ‘concorrencial’ e competitivo, no sentido em que podemos dar à ‘necessidade’ juvenil de imitar os seus pares, na posse de conhecidas marcas de vestuário ou calçado!

É esta a grande razão que impulsiona a efemeridade e banalização dos produtos, ou como Lipovetsky afirmava, ‘a lógica irreprimível do novo’ e a necessidade da sua renovação permanente. A novidade visa a exclusão da maioria incapazes de a assimilar devidamente e manter a auréola dos privilegiados, os quais poderiam vangloriar-se dessas novidades. O novo e a raridade passam a ser distintivos que compensam a necessidade de mobilidade social, igualdade e aspiração ao progresso social e cultural.

¹²⁸ *Ibidem*, 1989, p. 274.

Cf. “O fascínio e a velocidade tornaram-se mais do que antes, as notas dominantes do registo perceptivo.” (ANDERSON, 2005, p. 116)

Diria, então, que o consumo aparece-nos enquadrado e co-implicado nas duas perspectivas já citadas: a de *satisfação individual*, prazer privado e suavização dos costumes (Lipovetsky), isto é, a lógica do *homo psychologicus* e a de uma *busca de distinção*, diferenciação e honorabilidade sociais (Baudrillard), ou seja, a lógica do *homo consumans*. Aquilo a que convencionou chamar a ‘fase hipermoderna da pós-Modernidade’ invade assim, todo o espectro da realidade e todos os estilos de vida, homogeneizando-os ao sabor da inexistência de valores e sentido histórico e vital.

Desfeitas estas ilusões de progresso, ao nível do ideal e da consciência universais, entregamo-nos livremente ao prazer narcísico do híper-individual, autêntico *homo psychologicus*, buscando o nosso bem-estar infinito numa lógica de singularidade e auto-sedução (o *eu* torna-se o epicentro da realidade). Trata-se de um processo de personalização multiforme e privático, como já se disse, pois o corpo faz também parte deste processo, enquanto realidade subjectiva.

Actualmente, consome-se algo como um simples jogo personalizado de bens e serviços, fomentando-se e criando-se falsas carências que substituem as nossas verdadeiras necessidades. O hedonismo, sinónimo de uma moral do prazer, busca e realiza-se na plena satisfação democratizante e fragmentada do ‘*aquí e agora*’, a um nível de filosofia portátil, glorificada por uma sensação invencível de *glamour* para zelo da sua auto-imagem.

Há como que uma tendência para um humanismo novo, por medida, e programável pela sociedade, feito de estruturas fluídas e ténues. Não mais que uma espécie de suavização, virada unicamente para um processo profundo de personalização e auto-imagem. O cuidado da aparência e o impacto do *looking*, o detalhe da informação pessoal e circunstancial, a sofisticação e o carisma, são as pedras de toque desse narcisismo militante. O espectador é o que vê, mas também o que sonha, especula, dramatiza e espera ansiosamente por novas imagens cada vez mais atraentes e sedutoras. O embelezamento ornamenta o dia-a-dia através das cores e das formas, do tamanho, do impacto e da medida. O incrível acontece, o fantástico realiza-se, o sensacional domina-nos!

Logo no início deste século, as ciências humanas vieram quebrar essa auréola, nomeadamente a partir dos primeiros bocejos de um importante movimento de vanguarda - a Psicanálise - a qual sondaria as zonas mais obscuras da condição humana, com o retrato nu e cru do Inconsciente (ou *Infra-Ego*), feita por Ortega nos seguintes termos:

*“No se trata, pues, de un acontecimiento indiferente. Freud pretende haber llegado, partiendo de ensayos anteriores, a establecer una nueva ciencia, por lo menos un nuevo método científico, la psicoanálisis, merced al cual se lleva luz a vertiginosas profundidades de la humana condición.”*¹²⁹

Creio que foi a partir daí, desse processo cultural de ‘dizer tudo o que sentia’ e das associações livres, que a análise salta do exterior para o interior do indivíduo. Sentido e não-sentido deixam de ser antagónicos, castradores e hierarquizados, para se constituírem como vectores nucleares do processo integrado de personalização.

O inconsciente representa, afinal de contas, a necessidade de fusão do real e do virtual, que exige uma interpretação pessoal e emocional, eliminando todas as oposições rígidas, abandonando os pontos de referência e os fundamentos da verdade tradicionais. Afinal não é exagerado dizer que a psicanálise está para o indivíduo como o marxismo está para a sociedade. Há como que uma teoria de desenvolvimento infectada de pecado original. Em vez da divisão de classes, há a dissociação da neurose, em vez da libertação do proletariado pela revolução, a libertação do inconsciente pela terapia. Ao nível das classes, com a burguesia, proletariado e aristocracia, há a subdivisão em Ego, Infra-Ego e Super-Ego. Freud caracterizou, deste modo, a psique em termos análogos aqueles que os revolucionários caracterizavam o estado policial capitalista.

Por outro lado, também se pode acrescentar que desta analogia derivou outra: o feminismo. Enquanto a luta de classes foi substituída pela luta entre os sexos, o recalçamento do ‘eu freudiano’ foi ligado ao abuso cometido contra a mulher. Da mesma maneira já Galileu tinha dado uma boa machadada na pretensa centralidade antropológico-astronómica do homem, o mesmo acontecendo com Darwin, o qual mostrou toda a relatividade da suposta superioridade do sujeito.

Assim e cada vez mais, o homem tradicional foi sendo caricaturado e exposto na sua falsidade mais negativa, crua, dura e desconhecida. Agora, o seu universo é outro, leve e sem conteúdo, sujeito apenas a flutuações lúdicas de imagens, signos e significados, vazio na sua identidade, desreferencializado enquanto ser autónomo e oscilando entre um sentimento de esperança e um reconhecimento de inutilidade histórica. Desse modo, o homem vira-se para si mesmo, sempre vítima das circunstâncias, ora experimentando novos caminhos, ora jogando calculisticamente no ‘deve e haver’ dos seus mais próximos

¹²⁹ ORTEGA, 2004, III, p. 485.

espelhos e interesses. No entanto, evita sempre a militância activa, empenhada e patrulhada ideologicamente, preferindo a flutuação, a flexibilidade e a segurança pessoais.

É correcto dizer que a rigidez das grandes narrativas histórico-políticas do século XX – fascismo, nazismo, comunismo e capitalismo tradicional - esgotaram-se, os ideais diluíram-se, os valores apagaram-se, resta o *pragmatismo* e a *eficácia* face a um qualquer sistema. Em suma, o que sentimos cada vez mais é o culto apaixonado e intenso da *performance*, do desempenho e de competitividade. Pode dizer-se que o homem pós-Moderno se tornou simultaneamente um misto de criança (positividade-prazer) e de andróide (negatividade-tragédia), regredindo psicologicamente numa ânsia quase absoluta pelo rejuvenescimento da sua juventude!

É criança, pois assume-se como ser desenvolto, livre, sedutor, hedonista e convertido à divindade tecno-científica e desafectando-se das grandes convicções ideológicas e filosóficas: Adorno, Baudrillard ou Lipovetsky comprovam-no cabalmente. É andróide, porque se vê como um ser quase programado e sem história própria, entregue à indiferença e ao anonimato. O indivíduo hipermoderno, esse ser semi-criança/semi-androide, em contraste com o individualismo moderno forjado pelo liberalismo económico do século XVIII, essencialmente burguês, racionalista e progressista, e temperado por uma *episteme* judaico-cristã, é agora nitidamente amorfo, consumista e descontraído.

Mantendo uma estrita relação com a tecnociência, derivado da sociedade pós-industrial de que é produto, o indivíduo torna-se uma entidade programada e programável nos seus mais pequenos detalhes. Buscando um nível de vida e conforto cada vez mais elevados, o indivíduo aparece preso numa teia infinita de deveres e obrigações, alienando-se mesmo no chamado ‘tempo livre’ criado pelo sistema, as quais deixam ao indivíduo a opção de escolher entre uma infinidade de propostas, mas não a opção de não consumir!

Como Michel Onfray afirmava em *O Poder de Existir*, trata-se de entender o desejo enquanto carência e problema existencial e da predisposição da libido para a ampla possibilidade das combinações. Melancolicamente, sentimo-nos despidos de quaisquer directrizes normativas, ou como Baudrillard frisava:

“O grande acontecimento deste período, o grande traumatismo é esta agonia dos referenciais fortes, a agonia do real e do racional que abre as suas portas para uma era de simulação.”¹³⁰

¹³⁰ BAUDRILLARD, 1991, p. 60.

E esta absolutização personalizada do consumo alimenta-se de um invencível pormenor: a **novidade**. Há um constante apelo a tudo o que é novo e original, pois viver acaba hipotecado à necessidade de mudança e diferença. Existe como que uma combinação de propósitos: a produção é massiva, mas o consumo é personalizado, tornando esta dialéctica produção (proposta) – consumo (disposição) uma armadilha e um ardid mercantilizados, que conduzem a uma passividade mais ou menos indiferente. Perante a saturação infinita de informações e dos paródicos *estímulos-clip* (ritmos apressados), o indivíduo acaba por desmobilizar e despolitizar-se. O indivíduo hipermoderno é consumista, na sua essência, mas flexível nas ideias, como que embarcando na onda de mudança que varre todo o último quartel do século XX e continua a fazer-se sentir em plena actualidade.

A partir dos meados dos anos 80, a filosofia pós-Moderna chegou às massas inaugurando um novo estilo de vida, caracterizado basicamente pelo espírito consumista, hedonista e narcisista feito de rapidez, acção e reacção cada vez mais imediatas (além de extremamente individualista). Não há a opção para não consumir, pois o apelo ao novo é constante. Essa massa atingida pela febre hipermoderna também sofreu as suas modificações e passou a ter características marcantes. A massa pós-Moderna traz consigo traços de desmobilização e despolitização. É consumista, flexível nas ideias e nos costumes, fraca nas convicções. As instituições ideologia, política, trabalho, já não orientam o comportamento das pessoas, o que pode, sob o ponto de vista sociológico, determinar uma anemia e conformismo social, vulnerável a quaisquer manipulações. Vive-se sem referências ao passado e sem projecto de futuro, embora se o possa enunciar enquanto ideia reciclável.

Efectivamente, a vida torna-se igualmente pragmática, mas não ideológica. Prefere-se movimento com fins práticos e emblemáticos, como a libertação sexual, o feminismo, a educação liberal e questões simples do dia-a-dia. A formação dessa massa dá-se essencialmente por meio da escola, dos *mass media* e dos grupos informais. Nesta sociedade, os valores foram trocados por modismos, e os ideais pelos ritmos quotidianos. O indivíduo actual é sincrético, ou seja, de natureza confusa, indefinida, plural, feita com retalhos que não se fundem totalmente.

A mundialização da cultura hedonista estimula realmente a que cada um se torne mais senhor e dono do seu próprio 'eu', pensando sempre em função da acção e da consequência relativamente aos seus efeitos. Segundo Lipovetsky, em *A Era do Vazio* a própria vida é um caleidoscópio de mudanças, autodeterminando-se socialmente:

*“O processo de personalização anexou a própria norma do mesmo modo que anexou a produção, o consumo, a educação ou a informação. À norma dirigista ou autoritária substituiu-se a norma ‘indicativa’, flexível, os ‘conselhos práticos’, as terapias ‘por medida’, as campanhas de informação e de sensibilização (...)”*¹³¹

Seduzido e atomizado ou fragmentado pelos *mass media*, a massa quer como ideal de existência, vantagens materiais e tangíveis como espectáculo, bens, serviços, utilidades, ou seja, comunicação, liberdade, desporto, erotismo, moda, publicidade, humor, sexo, não já verdade, virtude, poder e honra. A participação em grandes iniciativas, é apenas episódica, sem envolvimento profundo, privilegiando-se, quase em absoluto, a esfera privada do *eu*.

Oposto ao bom gosto moderno, o processo de personalização do indivíduo hipermoderno assenta no princípio eclético da personalização combinatória, convivencial e flexível de estilos, modas e fantasias, feitas de liberdade de expressão e solicitude comunicacional (um bom exemplo é o da publicidade, ou *marketing*), ou socialização informal e sempre nova na mobilidade. A vida torna-se um jogo comunicativo entre pessoas que gera um sorriso leve, uma descontração engraçada, um momento interessante. O descomprometimento relacional, a suavização dos costumes, a ligeireza dos modos, a inquietante sensação de resignação e indiferença, são as marcas desta atitude pós-Moderna. Verdade, mal, bem, belo, justo...nada disso interessa, excepto em função de um projecto pessoal próprio, claro e distinto!

A ideia de Lipovetsky aponta no mesmo sentido da de Anderson, quando este se refere à ubiquidade do espectáculo como princípio organizador da indústria da cultura nas condições contemporâneas:

*“Foi o estilo de vida lúdico-estético-hedonista-psicologista-mediático, que minou a utopia revolucionária, que desclassificou os discursos que pregavam a sociedade sem classes e o futuro reconciliado. O sistema final da moda estimula o culto da salvação individual e da vida imediata, sacraliza a felicidade privada das pessoas e o pragmatismo das atitudes, quebra as solidariedades e as consciências de classe em benefício das reivindicações e preocupações explicitamente individualistas.”*¹³²

¹³¹ LIPOVETSKY, 1988, p. 60.

Em *O Império do Efêmero*, o autor simplifica esta ideia de ‘suavização’, afirmando: “*Ontem o ar do tempo estava nas utopias, hoje vacila no sentido do pragmatismo e do realismo gestor.*” (LIPOVETSKY, 1989, p. 334)

¹³² Cf. LIPOVETSKY, 1989, p. 330, e ANDERSON, 2005, p. 140.

O desencanto das massas torna-se natural, a apatia torna-se colorida e o modelo emblemático do ‘*nada, tudo, nada*’ ganha plena actualidade. As sociedades pós-industriais baseadas na informação, essencialmente fáusticas, isto é, europeia, americana e japonesa, já com outro fantasma á espreita - a China – encarnam o lado sedutor, desportivo e espectacular de uma juventude eterna que excitam e alegram o indivíduo. A simulação refaz o mundo, hiper-realiza-o, fascina-o, sedu-lo, para então o indignar!

Hoje tudo é espectáculo, o lúdico predomina sobre o sério nas nossas mentes, já que tudo se tornou paródico, grotesco, tornando obsoletos quaisquer investimentos emocionais profundos, assistimos a uma dessubstancialização dos critérios sociais, pela via do humor e da curiosidade divertida! A festa, o humor, o acontecimento, ou o sabor do momento, é tudo aquilo a que se pode aspirar, uma espécie de felicidade atractiva mas efémera, ‘*pronta-a-servir*’, ou como nos diz Baudrillard em *Simulacros e Simulação*:

“ (um) triunfo da forma superficial, mínimo denominador comum de todos os significados, grau zero de sentido, triunfo da entropia sobre todos os tropos possíveis.” ¹³³

Vale a pena reflectir um pouco sobre a dimensão actual do fenómeno ‘*festa*’. De facto, e em contraposição com a mitologia dos prazeres transgressivos e sensualistas que dominavam o imaginário dos finais dos anos sessenta, cuja realidade e essência passavam por uma óptica contestatária, feita de excessos, actualmente isso desapareceu. Pontifica, nos nossos dias e na cultura hipermoderna, um sistema hiperfestivo, mas em cuja base se encontra uma centralidade individualista **distractiva**.

Hoje, para o *homo festivus* tudo pode ser comemorado e partilhado colectivamente, mas o que predomina é a essência marcadamente *fun*, feita de animação e espectáculo marketizado. Como afirmava Lipovetsky, o que conta é a vivência do presente, enquanto estado de efervescência partilhado, mesmo que a sua razão de ser esteja no grau zero do sentido! ¹³⁴

Quando aqui sublinho aqueles conceitos típicos do fantasma pós-Moderno, dificilmente significariam algo no mundo dos anos 20, 30 ou 40. Então falava-se de máquina, energia, produção, proletariado, revolução, sentido, autenticidade. Mas o mais interessante de tudo isto é que apesar da diferença, a máquina, a energia, a produção,

¹³³ BAUDRILLARD, 1991, p.113.

¹³⁴ “Conta menos o acontecimento que se comemora do que o divertimento para que este serve de pretexto, é menos importante a recordação do passado do que a bedonização do presente. Em toda a parte, as festas são dominadas pela lógica do lazer, dos espectáculos e do consumo (...)” (LIPOVETSKY, 2007, p.217).

continuam numa versão mais *soft* de técnica, capacidade, poder e informação, a dominar o nosso imaginário, ou melhor, a iluminar a onnipresença global do fantasma hipermoderno.

O carácter hipermoderno é um princípio esvaziador e diluidor que desfaz princípios, altera regras, transfigura valores, aberto, plural, multifuncional, a hipermodernidade integra e exclui os contrários, nivelando-os, assimila e desfaz as oposições, concentra e expulsa as diferenças. Pode-se dizer que é sincrético, convивencial e vazio, social e pessoal, apático e curioso, cultural e psicológico. Hipertrofia-se toda a história, em função de uma cultura finalizada pela negação de toda a ordem estável.

Hoje, diferentemente do paradigma dionisíaco do excesso, e mais do que o paradigma narcísico do belo, assistimos à **absolutização de um ideal performativo**, de constante auto-superação e de uma procura obsessiva pelo êxito, como que recuperando a velha ideia nietzscheana do Super-homem. Esta norma já amplamente socializada, realça o valor da competitividade, o qual contraria o velho ideal de que o *‘trabalho é a vida’*. Pelo contrário, e graças à mentalidade distractiva valorizadora do tempo livre, mas pautada pelo também receio da segurança e complexidade da vida, preferimos dizer: *‘A vida não é só trabalho’*. O mesmo acontecia com o mito da planificação, nos antigos regimes do Leste, esquecendo a nossa alma original, como antes havia afirmado Spengler.

A partir de 1989 podemos dizer que as ideologias tradicionais se diluíram, também elas acabaram consumidas pela vitória do *‘paradigma individualista e demo-liberal’* e pela onipotência dos interesses financeiros, desregulamentação dos mercados, abandono e desresponsabilização do Estado face ao bem-estar social, económico e cultural dos seus cidadãos, perante instituições supra-nacionais que os tendem a substituir.¹³⁵

Surgido do desencanto com o modernismo e com as certezas relativamente à razão, ao progresso, ao cientismo e à objectividade, não estaremos nós a sentir agora, o cansaço deste novo ritual desconstrutor das linguagens, ideologias, histórias e teorias? Para Baudrillard, a simulação já não é um paradigma referencial de uma entidade ou substância, mas a ampliação de modelos de um real sem origem nem realidade. Trata-se de uma hiper-realidade, vazia e desértica, cuja instância é meramente operacional.

¹³⁵ Cf. Lipovetsky e Anderson: *“A actual corrente neoliberal é bem mais uma moda do que um credo ideológico duro, o que seduz é mais a atracção do novo e a imagem do ‘privado’ do que o programa político liberal.”* (LIPOVETSKY, 1989, p. 335) e *“A crença neoliberal de que, no capitalismo, só o mercado interessa, é, portanto, um parente próximo da concepção marxista de que, para o socialismo, o que importa é a planificação (...)”* (ANDERSON, 2005, p.169)

Ela opera a partir de uma liquidação de todos os referenciais, na sua substituição por signos desse mesmo real, ou seja, fazendo uma espécie de operação de dissuasão através de um duplo. A simulação põe em causa a diferença entre verdadeiro e falso, do real e do imaginário. Vivemos hoje em plena época de simulacros que se desmultiplicam e volatilizam na regra do fascínio e da novidade e o imaginário da Disneylandia, por exemplo, seria um dos modelos mais bem simulados da realidade, com todo o seu jogo de ilusões, fantasmas, utopias e desejos. O imaginário da Disneylandia finge que a própria realidade americana ainda existe, encenada para ficcionar o real no irreal-virtual! Constitui uma espécie de embalagem experiencial e vivencial ao produto hedonista, oferecendo uma ampla gama de atributos afectivos, lúdicos e experienciais, dando-nos o prazer indescritível de uma realidade-outra.

Reunindo imagem, som, palavra e música, como que fundindo assim as diversas artes, o cinema ainda que transmutado sob forma de vídeo ou *Web*, torna-se uma linguagem que combina várias artes, verdadeira arte de sedução imediata dirigida a todos. Mas algo mudou nos destinos do cinema. Mais do que possibilitar ver a realidade através da arte, autores como Lipovetsky ou Baudrillard reivindicam que o cinema ao oferecer uma visão de mundo, convida à acção ou aquilo que os autores chamam de cine-visão. Lipovetsky e Baudrillard reivindicam assim uma função transcultural e civilizacional para a sétima arte. Por isto mesmo é que estrelas, divas, atrizes, alimentam comportamentos reais e modos de ser, fazem evoluir os costumes, e engendram novas atitudes.

Trata-se da *cinematização* do mundo exposto num ecrã global e planetário, no seu mais alto expoente, espectacularizada em directo! A descrição da especularização do mundo, também é o elogio de uma certa escalada de superficialização das imagens, ou ainda, a imersão num mundo das imagens - *Cine-life*.

Jean Baudrillard, desenvolve uma série de teorias que remetem para o estudo dos impactos da comunicação e dos *media* na sociedade e na cultura contemporâneas. Partindo do princípio de uma realidade construída (hiper-realidade), este autor problematiza a estrutura o processo em que a cultura industrial de massas produz esta realidade virtual. As suas teorias contradizem o discurso da ‘verdade absoluta’ e contribuem para o questionamento da situação de dominação imposta pelos complexos e contemporâneos sistemas de signos.

Os impactos do desenvolvimento da tecnologia e a abstracção das representações dos discursos, são outros fenómenos que servem de objecto para os seus estudos. A sua

postura profética e apocalíptica (um facto curioso que o aproxima de Spengler), é fundamentada através de teorias irónicas que têm como principal objectivo o desenvolvimento de hipóteses e polémicas sobre questões actuais, e que reflectem fundamentalmente sobre a definição do papel que o homem ocupa neste ambiente sócio-cultural e económico.

Para Baudrillard, o sistema tecnológico desenvolvido, deve estar inserido num plano capaz de suportar esta expansão contínua. Ressalta daí que as redes geram uma quantidade de informações que ultrapassam todos os limites, a ponto de influenciar a definição da *massa crítica*. Todo este ambiente está contaminado pela intoxicação mediática que sustenta este sistema e a dependência deste ‘feudalismo tecnológico’, torna-se necessária para que a relação com dinheiro, os produtos e as ideias se estabeleça de forma plena. Esta é a servidão voluntária resultante de um sistema que se movimenta num processo espiral contínuo, de produção e consumo, auto-sustentados. A máquina representa o homem que se torna, ele próprio, um elemento virtual deste sistema. As representações são simuladas num ambiente de redes que fornecem uma ilusão de informações e descobertas. Tudo, então, é previamente estabelecido: ‘*O sistema gira deste modo, sem fim e sem finalidade*’, dizia Baudrillard.

Devido à sociedade tecnocrática e ao poder dominador dos meios de comunicação, a vida humana acaba por se tornar uma realidade virtual. Muito à maneira deste autor francês, o mundo em que vivemos assemelha-se aquilo que ele define como um ‘*niilismo da transparência*’, um jogo de simulacros, criados e desenvolvidos pelos meios de comunicação social que os difundem perante um sujeito exterior e passivo. Um estado de espírito e de realidade que vive de uma flutuação que é própria do sistema (hiper-realidade) em que estamos mergulhados, sistema esse que nos ilude constantemente numa lógica dissuasora de simulação dialéctica real/material-virtual/imaginário.

O hiper-real no sentido baudrillardiano, já não é um referencial físico, geográfico ou substancial, mas um modelo de substituição de um real sem origem, realidade ou verdade. A sua base de sustentação assenta na eficácia do *mediashow* interactivo de massas, em que não se pode dizer que haja uma finalidade superior, legitimadora, mas sim um pragmatismo económico-hedonista, cujos ingredientes (emoção, acção, participação e imprevisibilidade) reforçam o ideal de *entertainment*, publicitário e financeiro.

Este niilismo ou *universo dos simulacra* supera todos os maniqueísmos do século passado, torna-se um modelo de aparição-desaparecimento, pois já não se pode distinguir

entre aquilo que é realidade, do que constitui a simulação. Uma dialéctica vazia sem sentido, afinal, que se alimenta de um caudal de construções/desconstruções, um desencantamento constante, neutral, que clama à indiferença, à melancolia e ao chamamento volátil do sentido da novidade em si, mas sem fim. Em suma, trata-se de um niilismo da neutralização do valor, cuja feição é a de negar na indiferença, a própria ilusão da negação. Todo o sentido acaba por ser mortal, perecível, decadente.

Jean Baudrillard no seu estilo provocante e desafiador, alimentando uma postura profética e apocalíptica, chegou ao auge de afirmar que a guerra do Golfo (1991) não aconteceu. Argumentou que as transmissões televisivas do evento não constituíam o seu atestado de verdade ou credibilidade, e com a manipulação das imagens afirmou que não se podia saber qual dos lados saiu verdadeiramente vitorioso. Segundo Baudrillard, essa guerra foi um ‘acontecimento fantoche’. O sentido desta *‘fantasmagoria’* é evidente: é que o consumidor televisivo nunca absorve passivamente os programas que vê: as imagens e os signos das transmissões são sempre filtrados, reapropriados e transferidos para novas conexões de imaginação e sentido. Por isso, as imagens que a CNN difundia durante a guerra do Golfo, não seriam interpretadas do mesmo modo em todos os lugares do planeta. As fronteiras e as barreiras tendem a diluir-se e, com isso, a afastar-se de toda e qualquer interpretação unívoca e intrinsecamente verdadeira, como a norte-americana!

Do mesmo modo, podemos dizer que essa guerra, foi uma ‘guerra pós-Moderna’. Estava destituída de ‘razão’, ‘vazia’ e ‘simulacral’, pois como afirmava, a pós-Modernidade é o *tempo/espço líquido* (termo usado por Zygmunt Bauman) caracterizada pelo desaparecimento das grandes narrativas e das ideologias, ligada pelo excesso e pela rapidez das informações, pela estrutura corporal da ‘carne sem ossos’, na confusão entre o real e o imaginário, e pela falta de limites instrumentais da razão da modernidade.

Sem dúvida que vivemos num mundo plural, híbrido e contaminado, fragmentado em constante rotação e (des) rotação. Em fluxo filtrado, contínuo e descontínuo, confuso e fluído, numa tendência crescente para o pluralismo cultural, respeitando o princípio do equilíbrio dos ‘ecossistemas culturais’. Vive-se também em si, uma hiper-realidade fruto de um simulacro ou logro, do passado no presente.

Gilles Lipovetsky, em *O Império do Efêmero* traduz-nos de um modo exemplar a dilemática situação real do mundo pós-Moderno, na flutuação errática de gostos e tendências massificadas e consumistas, no apelo à esfera subjectiva e privada como critério de ‘verdade’ e no pragmatismo dos interesses.

Por sua vez, Perry Anderson adverte-nos dos riscos e situações a que estamos sujeitos neste nosso novo mundo, pelo preço do progresso material e da liberdade: a igualitarização, a explosão demográfica do Terceiro mundo, a expansão infinita e desorganizada do capital, o apagamento cultural a que vamos estando sujeitos:

*“Ao mesmo tempo, o súbito alargamento horizontal do sistema, com a integração, pela primeira vez, de virtualmente todo o planeta no mercado mundial, significa a entrada de novos povos no cenário global, cujo peso humano está em rápido crescimento. A autoridade do passado, em contínuo decrescimento sob as pressões da inovação económica no Primeiro Mundo, afunda-se de outro modo com a explosão demográfica no Terceiro Mundo, à medida que novas gerações dos vivos excedem todas as legiões dos mortos. Esta expansão dos limites do capital dilui, de modo inevitável, os seus fundos de cultura herdada. O resultado é uma característica descida de ‘nível’ com o pós-moderno.”*¹³⁶

Por outro lado, e tal como Anderson sublinha, deve salientar-se a própria situação existencial do homem pós-Moderno, de permanente risco técnico-científico, quando se refere ao progresso científico como uma forma ameaçadora, já que o constante aperfeiçoamento técnico suscitou instrumentos cada vez mais poderosos de destruição e morte. O novo, a velocidade e o prazer, também são objecto de angústia e medo do amanhã.

Ao contrário daquilo que normalmente se julga, *A Decadência do Ocidente* não deve ser vista como um lamento ‘conservador’ ou ‘reaccionário’ de um estado de alma às formas pretéritas, mas sim como uma lição cultural, ética e pedagógica à contemporaneidade. Fugindo à abstracção do logocentrismo, Oswald Spengler tem o mérito de, já em princípios do século XX, sem querer totalizar absolutamente a história universal, acabar por fazer uma leitura extremamente correcta dos sinais do (novo) tempo (pós-Moderno), quer em termos de forma, quer de conteúdo.

Querendo decifrar o enigma do futuro, proporciona pela analogia, quer um diagnóstico dos tempos, quer um propósito moral para o Ocidente, no contexto de uma conjuntura a todos os títulos grave e de crise generalizada e global. Para Spengler, o conceito de morfologia é a chave da compreensão da dinâmica histórica. Uma civilização nunca desaparece completamente depois de uma decadência ou de uma conquista avassaladora. Os seus elementos passam para a nova civilização que lhe suceda,

¹³⁶ ANDERSON, 2005, p. 85.

englobando-a e formatando-a em direcção a caminhos novos e imprevisíveis. A história não é absolutamente uma repetição cega dos mesmos padrões em intervalos regulares, ou um simples caminho direito que conduz ao ‘Paraíso’ e ao fim da história, antes se assemelha a uma esfera que pode girar ou ser empurrada por impulsos e dinamismos oriundos de fortes personalidades carismáticas. Neste sentido, Spengler advoga o primado do singular sobre o geral.

O que distingue especificamente o homem dos restantes animais é a técnica e a noção de homem como ‘animal predador’. Esta concepção geral do homem é elaborada numa perspectiva de desenvolvimento, com a ênfase colocada no facto do homem ser actividade - um ser de acção - e criador de mundos culturais. A concepção do homem como criador de instrumentos e de mundos culturais não foi esgotada, e actualmente vivemos o paradigma ideológico da busca e obsessão incessantes da felicidade, tornado e transformado num autêntico imperativo existencial. Tendo em conta a premência com que hoje se assume a vida, e numa forma de imperativo accionado pela absolutização do consumo, importa questionar o significado da felicidade: o que é então a felicidade?

Com o termo ‘felicidade’, Blaise Pascal, físico, matemático e filósofo francês, autor de algumas das mais famosas reflexões sobre o tema, afirmou um dia que a felicidade é o motivo de todas as acções de todos os homens, inclusive dos que se vão enforcar! Afinal, quem duvida de que até no gesto tresloucado do suicida, está presente a expectativa de algo melhor, a esperança do contentamento ou da paz que faltam ao homem atormentado?

Querer ser feliz é uma lei natural da alma humana. Ou, como diz outro filósofo francês, contemporâneo, que antes referi, Pascal Bruckner, a felicidade é uma réplica moral da lei da gravidade. Nesta senda, Lipovetsky em *O Crepúsculo do Dever*, acrescenta também:

*“ (...) a procura da felicidade surge, aos olhos dos modernos, como a primeira e a mais fundamental das leis naturais, a moral define-se como aquilo que deve indicar-nos o caminho a seguir para sermos felizes.”*¹³⁷

A felicidade, qual verdade evidente por si constitui sem dúvida o fio condutor da vida, e o apelo que nos espreita em cada esquina da existência. Assedia-nos hoje em dia nas telenovelas, e promove a catarse das frustrações alimentando o sonho do bem-estar imutável. Convince-nos na propaganda criativa, que incita a buscá-la no produto comercial fácil e imediato. Promete dar-se em abundância nas religiões e nas utopias salvíficas,

¹³⁷ LIPOVETSKY, 2010, p. 41.

funcionando como substitutos das velhas ideologias. Tira-nos do próprio eixo, quando emerge do olhar compassivo da pessoa amada... Difícil mesmo é definí-la e descobrir o trilho que nos leve mais rapidamente ao seu encontro!

Ao longo de séculos, discursos incontáveis e rios de tinta foram usados para anunciar teorias e promessas nessa direcção. Ainda assim, apesar de tudo o que sabemos hoje, a felicidade mantém a aura de deusa misteriosa que só a especulação consegue traduzir por inteiro. Convém lembrar que já no século V, Santo Agostinho reuniu não menos de duzentas e oitenta e nove respostas diferentes à indagação e actualmente uma simples busca em qualquer biblioteca é suficiente para nos mostrar a dimensão da polémica numa lista descomunal de livros e diferentes abordagens sobre o tema. E o que fazer para a compreender, quer se trate da felicidade, do prazer abundante, ou ainda de algo mais complexo?

Para a maioria das pessoas, invariavelmente, felicidade é ganhar mais dinheiro. É sempre o ‘vil metal’ - e não o amor a Deus ou aos homens, a amizade ou mesmo o *status* - que aparece no topo das preferências sobre aquilo que as pessoas consideram ser o principal ingrediente para as tornar felizes. De facto, muitos estudos comprovam que o dinheiro pode contribuir para a melhoria dos níveis de satisfação individuais e prosperidade pessoais, mas apenas por pouco tempo. A euforia de quem foi subitamente contemplado com a ventura da sorte, como os vencedores da lotaria ou do euromilhões, costuma perceber que a presença da ‘felicidade’ não costuma durar mais que um ou dois anos, às vezes menos. Quem é rico de nascimento ou tem fortuna há muito tempo, já não vê no dinheiro os poderes mágicos que a intuição popular lhes atribuía.

Tem sido sempre assim, desde a antiguidade. Platão por exemplo, referia-se a uma certa ‘felicidade verdadeira’, superior ao simples acto de sentir-se feliz em decorrência de prazeres triviais, e à qual se teria acesso pela adopção de critérios objectivos para uma vida recta, base da harmonia espiritual. Na mesma Grécia, Diógenes e Zenão de Eleia, achavam que o caminho para ser feliz, era levar uma vida natural, fora das cidades - aparentemente livre das disfunções sociais e de vícios como a luxúria, o orgulho e a maldade - enquanto os filósofos estoicos viam na disciplina intelectual e na aceitação do inevitável, a única maneira de o homem viver bem.

Uma das mais importantes contribuições da filosofia helénica nesse sentido, surgiu com Epicuro, o inspirador do hedonismo (doutrina que considera o prazer como princípio e fim da vida moral), não raro mal interpretado pelos que lhe desconhecem o pensamento.

Numa mensagem ao discípulo Meneceu, posteriormente rotulada de *Carta sobre a felicidade*, ele discorreu sobre o exercício da filosofia como porta de acesso a uma vida virtuosa, e abordou três questões essenciais relacionadas com a busca da felicidade: o medo da morte, o desejo e o prazer. Para Epicuro, que encarava o fim da vida apenas como a *privação de todas sensações*, a consciência de que a morte nada significa é indispensável para que se alcance a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito. Mas esse é um passo que deveria ser secundado pelo *‘conhecimento seguro dos desejos’* - direccionando toda a escolha e toda a recusa para a saúde do corpo, e para a serenidade do espírito - e, sobretudo, pela compreensão do prazer como o *‘nosso bem primeiro e inato’*, mas nem por isso irrefreável.

O raciocínio epicurista é pragmático e leva em conta a relação custo-benefício: o prazer deve ser evitado quando dele resultarem efeitos desagradáveis, e o sofrimento acolhido se, após a dor, advier um prazer maior. Contudo, ao contrário do que supunham os seus críticos, para Epicuro o prazer não é o puro gozo sensível, uma experiência meramente material, mas a ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. A Meneceu, ele recomendou uma vida de hábitos simples que, a seu ver, permitiriam que o homem aproveitasse melhor a abundância e enfrentasse sem temor, as vicissitudes da sorte.

No fundo, quer os epicuristas, quer os estóicos, advertem-nos de que deveríamos pôr a nossa felicidade naquilo que depende de nós, sem esquecer a enorme vulnerabilidade e efemeridade da vida humana. E não há aí uma visão fatalista (para Epicuro, o futuro não é nem totalmente nosso, nem totalmente não-nosso), mas apenas o reconhecimento da inevitabilidade da alternância. Por que nos habituamos a esperar a felicidade, e acostumados à noção platónica de que só desejamos aquilo que nos faz falta, acabamos por negar a nós próprios a possibilidade de um contentamento real com as coisas presentes. É como se adoptássemos como uma maldição, lembrando-nos da frase amargurada do filósofo alemão Schopenhauer, no século XIX, segundo o qual a vida oscila como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento ao tédio.

Impulso inato nos humanos, querer ser feliz ganhou *status* de direito social, a partir do movimento iluminista, no século XVIII, cuja filosofia influenciou a Revolução Francesa e a independência dos Estados Unidos. Na constituição americana, inclusive, a busca da felicidade é garantida como um direito inalienável dos cidadãos. Mas tamanho fascínio pela felicidade, pode estar a transformar-se numa ameaça ao homem em resultado da sua banalização e vulgaridade, segundo Pascal Bruckner.

A sociedade moderna fez da felicidade um ideal colectivo e obrigatório numa atitude que roça a crueldade. Hoje em dia sofre-se também por não querer sofrer, do mesmo modo que se pode adoecer de tanto procurar a saúde perfeita, como dizia Bruckner. Numa sociedade voltada para o hedonismo (no sentido vulgar, não no filosófico), tudo se torna irritação e suplício, conforme Bruckner. A obsessão pela euforia desperdiça a possibilidade das pequenas alegrias da vida, aquelas que estão ao nosso alcance entre os momentos de pico, e oculta outros valores que também dão sentido à existência, como o amor, a justiça e a liberdade. Tomado como única realidade, o prazer tende a confundir-se com a ordem das coisas, deixando de ter prazer, razão por que, segundo o filósofo, é necessário reconhecer o carácter intermitente da vida e preservar a todo custo as densidades desiguais da existência.

Questionando o dever de felicidade na sociedade ocidental, Pascal Bruckner exorta as pessoas a não se sentirem culpadas ou doentes por não serem felizes. Ninguém é feliz ou infeliz o tempo todo, e a ventura real não está apoiada sobre um objecto preestabelecido, mas sim altera-se com a idade e as circunstâncias. Infelizmente, como muitos poderão lê-lo imbuídos do prevalecente espírito intelectualista, o livro corre o risco de ser considerado pessimista e ‘fora da realidade’, como acontecia com as obras de Spengler.

O dever de felicidade é definido como a ideologia própria da segunda metade do século XX, a qual obriga a que tudo seja avaliado pelo ângulo do prazer e da contrariedade, intimação à euforia que expõe à vergonha e ao mal-estar, todos que não aderirem a ela. O grosso da humanidade, buscando a resposta imediata para tudo, realmente procura aquilo que causa exclusivamente prazer. Tal posicionamento perante a vida é irracional e antinatural. Para alcançarmos um estágio próximo ao entendido como Felicidade, não é necessário lembrar a quantidade de obstáculos a serem afastados.

Hoje em dia, quer-se o resultado imediato, sem o sacrifício intermediário, e a aceitação da ideia da presença deste sacrifício é vista como cobardia, modo escusado de pensar, servindo apenas para dificultar ainda mais a evolução do indivíduo. Evita-se pensar que ‘desejo tal objectivo, mesmo sabendo da inevitabilidade de tais e tais percalços’, para pensar que ‘quero tal coisa, mas sem tais e tais percalços, senão, não’. Neste ponto enfatiza-se o conceito lipovetskiano de *fun*. Não se nega a presença de um grande cansaço e desgaste psicológico entre as pessoas, decorrente das condições existenciais que a contemporaneidade nos impõe, mas esta segunda forma de pensar tira-lhes a determinação para enfrentar as dificuldades da vida, além de mantê-las numa inútil indefinição, bem como num evitável conformismo.

Efectivamente, vivemos hoje naquilo a que este chama a *euforia perpétua* e que se caracteriza como um ideário e imperativo de felicidade. Nela, tudo se avalia sob o prisma do prazer e do desagrado, num convite permanente à euforia mundana do bem-estar democratizada, e numa consequente alergia à dor e ao sofrimento. Todavia, e tal como acontece no desporto, em que agimos contra o ‘destino’, quer a precaridade da vitória como da derrota, sublinham a efemeridade existencial. Títulos e troféus aglutinam-se num turbilhão sem fim, no qual impera a fragilidade e efemeridade de quem ganha, e a esperança e a ilusão de um ‘amanhã radioso’ para quem perde. Assim, todos os heróis acabam por ser demasiadamente provisórios e circunstanciais, isto é, demasiadamente humanos.

Por consequência, a concepção iluminista pressupunha que a espécie humana se regeneraria pelos esforços conjugados do saber, da indústria e da razão, numa clara proclamação optimista do soberano triunfo da felicidade e dos sentimentos, coordenados pela igualdade e solidariedade e propiciados pelo cultivo de uma ‘*vida boa*’. Deste modo, aqueles princípios seriam traduzíveis num tipo de sociedade regulado pelo divertimento lúdico generalizado. O dever de ‘bem-aventurança’ contemporâneo, tipificado no ideal de felicidade e ânsia de prazer, sobrepôs-se ao declínio dos ideais de salvação e grandeza espiritual, triunfando sobre os antigos ideais religiosos e aristocráticos. A ideia de progresso suplantou a eternidade.

O plano de felicidade começa a ruir, segundo aquele ensaísta, no ambiente revolucionário do século XVIII. Por milénios evitou-se pensar nisso como algo a ser procurado neste mundo e nesta vida. Melhor dizendo, a felicidade real seria encontrada somente após a morte, quando efectivada a salvação providenciada na duração da vida terrena. Os pensadores do iluminismo trouxeram a noção de felicidade e acabaram por agravar a sensação de angústia do homem, que seguiu a nova cartilha, mas, mesmo assim, ainda não era feliz. Séculos de reflexão foram substituídos por intermitências de instantes, e a conclusão é o desânimo do indivíduo, pois entre ser feliz agora, e ser salvo amanhã, escolheu a primeira alternativa e hoje já não se sente suficientemente confortável nem com um, nem com outro.

Na verdade, o Homem já não se sente feliz e não acredita numa vida posterior, na qual se fale em ‘salvação’. Antes, a religião tirava do indivíduo a causa do sofrimento, e a dor era tida como inevitável, depois o homem foi colocado frente a frente com o sofrimento, e com a ideia da inevitabilidade. Agora somos responsáveis por tudo, e não temos o que Bruckner designa como o ‘álibi religioso’. Até a robustez do espírito, dada pela

religião, foi substituída voluntariamente por uma indecisão intimamente ligada à insegurança e ao risco.

A felicidade hoje vivida, recria-se de um modo plural, salvaguardando a segurança nos prazeres privados e a preocupação pela independência e autenticidade individual. O prazer daí resultante, é sinónimo de busca enlouquecida de intensidade, cujo reflexo se pode identificar a uma moral de divertimento muito *fun*, que nos impele em direcção a um universo de sensações agradáveis e imediatas. Como afirmava Voltaire, o homem estaria dividido entre a *convulsão de inquietude* e a *letargia do aborrecimento*, razão pela qual a felicidade e vacuidade seriam, afinal de contas, irmãs-gémeas da natureza humana. Actualmente, o virtual simula o real, fortalece a ideia de simulacro, e ao mesmo tempo não constroi nada de novo. Podemos viajar virtualmente, sentir prazer, vivenciar uma aventura fantástica, conhecer e visitar as bibliotecas de todo o mundo. Mas, na verdade, o sentimento que esta simulação promove, é apenas uma reprodução do sonho existente na modernidade, de conhecer o mundo, as pessoas, as bibliotecas.

No mundo contemporâneo, parece que se abriu mão da originalidade, em todos os sentidos. Ainda que inserida num já instalado mercado de cultura de massas, a arte pós-moderna utiliza-se da reprodução, não só enquanto materialidade mas como tema, experiência estética, homenagem ou, numa última fase, laboratório virtual. Além disso, a tecnologia virtual permite a realização de fenómenos impossíveis no real. Tal facilidade estimula as experiências de reciclagem artística, ou colagem. Estilos artísticos opostos, músicas de épocas distintas, personagens marcantes (ou não), referências a outras obras. A brincadeira virtual é infinita, o que confere à arte pós-Moderna uma quase obrigatória metalinguagem. Se tudo já foi feito durante todo o século da modernidade, o que se pode fazer agora é *misturar* as influências e citações para verificar qual o efeito das possibilidades *combinatórias*. Quanto mais declaradamente virtual, mais divertido.

O culto do prazer, tipicamente pós-Moderno, é vivido momentaneamente e não traz consequências nem demasiado fortes nem demasiado ligeiras, antes é uma efervescência breve que torna o homem descomprometido e desassombrado à custa dessa frivolidade passageira. Esta vivência lúdica dos sentidos, pode simbolizar-se naquela expressão tão vulgarizada do *you can do*, a qual elimina quaisquer limites às capacidades individuais e abre um horizonte optimista e eufórico para o possível.

A busca da *vida boa* materializa-se, pois, também nessa filosofia sempre presente do *carpe diem* que nos incita a viver cada dia como se fosse o último, na esperança do melhor

que há-de vir, isto é, viver uma felicidade desejada e intensa, ainda que breve e fugaz. A hipermodernidade decreta esta satisfação perpétua, enraizada num estado de fervor quase sublime do *'tudo já'* ou do *'fruir sem entraves'*, os quais imergem o sujeito do quotidiano na efervescência de uma lógica do rendimento e pragmatismo absoluto dos sentidos. Os imperativos materiais de bem-estar, segurança e veneração pelo dinheiro, assumem-se em todo o seu esplendor.

Esta ideologia 'burguesa' transforma-se assim, uma autêntica moral de rendimento que vai minando a qualidade e os valores da vida, rebaixando-os e extinguindo as suas distinções. A massa, o mesmo é dizer, a vulgaridade e a mediocridade, são os ingredientes da nova ordem contemporânea, conforme aliás já havia notado Ortega! Em vez de uma profícua cultura de aprendizagem ou do espírito, o vulgar instala-se no lugar daquele que imita e que pretende igualá-lo ou destroná-lo, impondo uma cultura destituída de valor, isto é, material.

São os 'valores nobres' que fascinam o homem burguês (massa), já que manifestam um estilo e uma alma próprias. Em vez de ser, o homem quer ter, como muito bem referiu Ortega y Gasset, e resta-lhe a arte de imitação, tentando com isso ascender à sua autêntica pureza de espírito, copiando as suas maneiras com uma técnica despropositada. O grotesco atolando-se no paródico, misturando o excesso com a simplicidade, a ostentação com a distinção, o dinheiro com o estatuto, faz deste Homem-massa um ser híbrido e alienado.

Representante de uma época *kitsch*, o Homem-massa contemporâneo segue o seu livre curso até à actual era do vazio, do efémero e do impermanente. Empanturrado de objectos inúteis resultantes de falsas carências originadas pela ditadura da necessidade e pela ideologia do mercado, ele torna-se o terminal de uma pacotilha imensa de distração e de mediocridade nivelada, vencido pela sua própria subcultura mercantil e mediática. Deste modo impõe universalmente o seu deslumbrante simplismo patético.

O dinheiro, essa categoria do pensamento fáustico como lhe chamou Spengler, o tão conhecido vil metal, torna-se o objecto da paradoxal atracção amor-ódio, verdadeira pauta universal que tudo transforma em mercadoria, vacuidade e servilismo.

O dinheiro é realmente esse guardião idolatrado que hoje substitui todas as utopias, pois é elevado à categoria de sagrado ou fim absoluto (faz-se o culto da celebridade), tornando-se tão desejável que tudo o resto deixa de ser importante, como nos afirmava Simmel.

Daí que o sonho de lucro se tenha tornado uma paixão-obsessão, e desembocado numa ganância colectiva e voluptuosa, amplificada pela força dos *media* (publicidade) e pela necessidade ostentatória de uma presença real (imagem). A exuberância orgiástica do *ter* (luxo) triunfa sobre a naturalidade simples do *ser* (ociosidade intelectual).

A alienação vence a razão, o mesmo é dizer, a cultura da resignação, da anestesia e do imediatismo, vencem a cultura crítica e da construção livre das ideias.

A inércia frenética qualifica verdadeiramente o perfil epocal hedonista em que vivemos, já não caracterizado pela aspereza e substancialidade, mas reduzido a uma miragem ou superfície plana, isto é, a simples formas e imagens lúdicas, leves, serenas e aligeiradas. A maximização do desejo enquanto carência, ou, para usar a expressão de Onfray, ‘a *arte combinatória do eros ligeiro*’ torna-se o império que nós perseguimos generosa, recreativa e incessantemente.

Michel Onfray traduz magnificamente esse tipo de sentimento tão ‘pós-Moderno’ que é o descomprometimento, feito de erotismo lúdico-dinâmico e combinação amorosa. Esta simbiose é qualificada de amor ligeiro e é conduzido pela pulsão da vida visando o movimento, a mudança, o nomadismo, a acção, a deslocação e a iniciativa.¹³⁸

A lógica dinâmica da sociedade hedonista centra-se, efectivamente, numa dinâmica lúdica, alérgica a toda a petrificação social e que desencadeia uma forma de libertinagem hipermoderna.

Hoje, as relações de intersubjectividade tendem a ser harmoniosas e igualitárias e aglutinam uma forma de cultura erótica e carnal, a uma serenidade e afectividade amorosas, num resultado generoso de gozo de uma independência e autonomia cada vez mais subjectivas e soberanas.

Esta independência e autonomia é usada no puro e magnífico instante de uma doçura serena e relacional, que glorifica o movimento, a mudança, a acção, a iniciativa, e que mais não visa que a vivência de um prazer imediato, ligeiro e consumista.

Importa destacar a importância assinalável que o ‘objecto’ corpo significa, neste contexto hedonista e lúdico da existência. O mito do prazer assenta no mais belo, precioso e resplandecente objecto, o qual passa a ser descoberto sob o signo da libertação física-sexual dos anos 60, emblema fundamental da cultura pós-moderna. Outrora, a alma

¹³⁸ Vide ONFRAY, 2006, p. 161.

imaterial desempenhava um papel fundamental na lógica moral e puritana da existência, constituindo-se como um objecto ideológico de salvação eterna.

Hodiernamente, esse objecto de salvação dessacralizou-se e transmudou-se em algo mais profano que entrou decisivamente no culto das massas – o *Corpo* – e que surge associado à moral da imagem distinta, desportiva, jovem, elegante, viril e *sexy*.

Ao contrário de outras épocas, em que o ideal de força e robustez dominava o imaginário tradicional, vemos hoje o triunfo do cânone estético e trans-nacional da mulher esbelta, cheia de *sex-appeal* e *glamour* radiantes. O corpo surge actualmente idealizado como instância de referência, quase divina, razão pela qual se torna imperioso manter cuidados redobrados com ele. Este símbolo da cultura contemporânea, é agora investido em termos económicos e psíquicos (narcísicos), tornado-se mero objecto das estruturas de produção-consumo e signo de referência da moda.

A lógica do desejo de reconhecimento, constitui-se como a direcção que monopoliza em seu proveito a afectividade e solicitude, capaz de instrumentalização, manipulação e consumo psíquicos, concorrencial e económico, das normas da sociedade de produção e consumo dirigido.

Duas questões pertinentes: como não ser sensível às ideias de higiene, juventude, regimes dietéticos, sexo? Como escapar aos ditames dos interesses que sobre ele se escondem, sob o normativo do prazer e rentabilidade hedonistas, numa sociedade em que impera o mito moral do consumo?

Conforme salienta Baudrillard em *A Sociedade de Consumo*, o corpo é recuperado como instrumento de *fruição* e símbolo de *prestígio*, e torna-se simples objecto de investimento alienante, ainda que sob o véu de uma libertação necessária:

*“As mulheres, os jovens, o corpo – cuja emergência após milénios de servidão e de esquecimento constitui a virtualidade mais revolucionária e, por consequência, o risco mais fundamental seja para que ordem estabelecida for – vêem-se integrados e recuperados como mito de emancipação”.*¹³⁹

Pode-se dizer que o corpo abandona as suas visões religiosas de simples ‘carne’, industriais, de simples força de trabalho, para ser idolatrado sob o signo da beleza e encarado como entidade funcional, visível, objecto de culto psicológico-social, habitáculo do desejo. Ser belo(a) deixou de ser um efeito natural ou o suplemento das qualidades

¹³⁹ BAUDRILLARD, 2008, p. 182.

morais, para se afirmar no processo de personalização como qualidade e imperativo absoluto do sucesso e do prazer, simuláveis pelo erotismo.

Tudo isto, então passa a reduzir-se a um simples material de signos mutáveis e permutáveis, eminentemente funcionais do *'fazer-valer'*. A sensualidade, vivida como feitiço por exemplo, é o exemplo típico dessa ambiência estilizada que se quer viver eroticamente, mas de um modo ligeiro e *cool*.

A maquilhagem, o bronzamento, as massagens, a libertação do vestuário que ultrapassam quer a fronteira do imaginário masculino, quer do feminino, são disso bons exemplos. A sociedade de consumo impõe pois, toda uma série de necessidades de participações sociais estandardizadas sob forma de serviços, orientando-nos no sentido da *'compra'*, em que o corpo também *'vende'*, já que a promulgação do desejo agita o mercado.

Nesta sociedade de abundância, dir-se-ia que nos encontramos imersos num gigantesco universo mercantil de prestabilidade, gratificação e solicitude, expostas pelo mecanismo funcional, simulado e comunicativo da publicidade. A publicidade ostenta-se, torna-se a imagem prestigiosa da abundância, todos os produtos se apresentam como mercadorias e serviços que se interpretam e encenam socialmente, com o fim absoluto do processo social, moral e relacional da cultura de massas, e que Baudrillard apelida *'société optimale'*.

O que importa é, afinal, que o indivíduo se constitua a si próprio também como objecto, reinvestindo o seu corpo de desejo na procura de valores-signos manipuláveis racionalmente.

Lipovetsky, na sua já aqui referida obra *Les Temps hypermodernes*, problematiza a relação entre a moda e o bem-estar, enfatizando o facto de que a moda hoje, por exemplo, não se limitar apenas às roupas, mas indo mais além, pois concentra-se nos próprios objectos e no respectivo *design*. Nas suas considerações, acredita que principalmente após os anos 60, houve uma mudança no funcionamento do mercado, onde se torna cada vez mais imperioso a renovação dos produtos, obedecendo a uma lógica de inovação contínua na indústria e em toda a cadeia produtiva. E é por isso que ele nomeia esse processo *'lógica da moda'*. Os produtos hoje precisam de ser capazes de seduzir o consumidor através do *design* e da comunicação. É preciso inovar, e renovar ao mesmo tempo que se constrói uma imagem de marca, mantendo a identidade.

Segundo ele, vivemos na era da moda hipermoderna, numa verdadeira apoteose histórica da moda. Hoje, o triunfo da moda expressa-se em toda a indústria de consumo. O luxo, antes elemento da distinção social por excelência, entra agora na esfera do hiperconsumo e conforme Lipovetsky assinala, cada vez mais se consome o luxo pela satisfação que ele proporciona, e não pelo factor *status*. A busca pelo bem-estar suplantou a exigência de ostentação e de reconhecimento social. Nos tempos hipermodernos, segundo a reflexão lipovetskyana em *O ecrã Global*, o que se vê é a afirmação de um luxo inédito e particular (privático), um **luxo emocional e experiencial**, amplificado pelos ecrãs sempre ominipresentes:

*“Há cada vez menos público que vai às salas de cinema e há cada vez mais quem tenha o desejo de filmar, do cinernarcisismo, mas também de expectativa do visual e da hipervisualidade do mundo e de si mesmo”.*¹⁴⁰

O filósofo também destacou alguns pontos essenciais do funcionamento dessa nova sociedade de consumo e do seu consumidor, entre eles o imperativo do novo com a renovação constante e inovações, sejam elas de ruptura ou simplesmente meras adaptações. E isso diz respeito a toda a indústria, a lógica do efêmero já não está limitada à esfera do vestuário (por exemplo, já ‘viaja’ para o mundo técnico dos computadores, telemóveis e artigos desportivos, também).

Um facto interessante é que, desde o início do século XX, as casas de moda propunham quatro colecções por ano, definidas geralmente pelas estações, hoje empresas como Zara, Benetton e H & M, lançam colecções em média quinzenalmente! Neste contexto, a dinâmica da moda também privilegia a diferenciação opcional, a sub-medida, a customização, a diferença. Essa lógica tornou-se a linha central da produção e do consumo, onde a moda hipermoderna se distingue e o *marketing* de massa dos primeiros tempos de consumo já não tem mais espaço. Tudo hoje é segmentado e muito rápido, extremamente fugaz e líquido.

Outro ponto de capital importância, é a sedução, tópico onde até os produtos de baixo valor apelam ao *design*, à sedução ao encantamento. A aparência vende cada vez mais e por toda a parte é preciso seduzir o consumidor. Essa sedução vai também além do visual: não basta seduzir o olho, é preciso seduzir todos os sentidos.

¹⁴⁰ LIPOVETSKY, 2010, p.24.

Começa a surgir então o *marketing* poli-sensorial.

Segundo Lipovetsky, a lógica da sedução é que vai reestruturar o universo do quotidiano. Uma redefinição onde a fantasia, a emoção, a desconstracção e o humor ocupam uma posição de destaque. A publicidade segue a moda e intensifica-a, todavia é a busca pela originalidade, ao mesmo tempo, que sugere a fantasia e a extravagância.

A dinâmica-moda está presente também nos hipermercados e nas novas lojas que misturam prazer, desconstracção e lazer ao acto de comprar. A *loja-espectáculo* é a loja que cria toda uma atmosfera em torno do produto, cria um universo de sentidos, uma teatralização e tematização sugerindo a venda como entretenimento. A lógica-moda provocou uma dinâmica de individualização: uma maior autonomia dos indivíduos em relação a tudo, e, esse fenómeno pode ser visto no acto de consumo.

Um bom exemplo disso é a nova autonomia das mulheres: hoje, a moda não consegue impor-se a elas, ninguém mais se homogeniza, não há uma única moda, há diversas modas e a escolha é eminentemente personalizada, própria de cada um. Não há uma cultura simplesmente conformista, a mulher veste aquilo que quer, de acordo com seu estilo e personalidade. Porém sempre há códigos, o corpo segue regras, como a regra da magreza, ou a da maquilhagem que continua sendo exclusiva das mulheres contemporâneas. Esta nova sociedade está ligada directamente ao consumo e ao lazer, ao *aqui e agora* e ao desejo de viver no dia-a-dia.

Para Lipovetsky existe uma clara inquietação diante do futuro, onde o fenómeno capital da nossa época, privilegia o presente e o efémero. O pensador francês acredita ainda que esta é uma época marcada também pelo medo, principalmente de doenças, e a busca pela longevidade, pela saúde do corpo e da mente, remete a tudo o que possa obviar factores de risco. Por isso, a prevenção, a higiene e a preocupação sanitária, elevam o conceito de produtos híbridos de bem-estar e saúde.

A sociedade-moda representa também uma nova era do bem-estar e do conforto, porém tudo ocorre como se o conforto já não fosse suficiente, aos nossos olhos. Nos anos 50, o conforto era ter alguns produtos electrodomésticos e facilitadores da vida comum, permitindo viver com menos esforço e incomodidade. O hiperconsumista quer sentir-se bem em casa - quer uma cozinha completamente equipada, uma banheira/jacuzzi mais espaçosa e com duches - não quer apenas electricidade, quer lâmpadas que criem um clima emocional e estético!

Tal como acontece com as velas, hoje elas são vectores estéticos e emocionais. A paixão pela decoração está em alta, não só de interiores, mas também dos espaços exteriores e jardins. Isto não se trata tanto pelo *status*, mas mais pelo *bem-estar qualitativo, estético, cultural e sensorial*. A lógica-moda da sedução, também se apropriou das casas e das habitações, tornou-se uma sedução para si, não importando já o culto das aparências externas, mas apenas o próprio significado individual dessa personalização. A cultura do viver melhor passa da moradia para o corpo: massagens, saunas, sensações de bem-estar do corpo e do indivíduo. O novo registo desse bem-estar sensorial traduz-se também, na prática de desportos divertidos (*surf, skate, ski*), e todos os desportos considerados da moda e aventura. Surgem então novos desportos ‘radicais’, novas formas de prazer, novas sensações: a lógica da moda desses desportos, é sentir o corpo e sensações novas e intensas, graças ao movimento e ao contacto com a natureza. Hoje, a sociedade dos sentidos busca o bem-estar emocional através do império das sensações. A ligação entre a moda e o corpo hoje é considerável: é só pensar na variedade de produtos de beleza e alimentares e na renovação permanente das práticas desportivas.

Durante muito tempo houve uma distinção entre desporto e moda. Mas hoje, há tanta moda no desporto, como nos outros tipos de roupa. A cada estação também são lançados novos desportos. E, evidentemente, como um modo de vender material.

O corpo tornou-se, assim, o continente a ser comercializado. Já não vivemos na época da ginástica austera. Hoje tudo deve ser divertido, inclusive as roupas desportivas. E também todo o material desportivo, devendo apresentar, ao mesmo tempo, uma boa *performance*, um bom desempenho e uma estética apazível. Hoje há tanta moda nas pistas de esqui, como nas *passerelles*!

Vivemos actualmente num ambiente cercado de informação estética massificada, a qual interioriza no ser individual, novos conceitos de felicidade e realização pessoal, a maior parte destes conceitos postulados por meios de comunicação de massa, dos quais, o mais abrangente é sem dúvida a televisão. Pode dizer-se que os dispositivos televisivos são verdadeiras máquinas para liquidar esse eu. Se dezenas, ou mesmo centenas de milhões de telespectadores assistem simultaneamente ao mesmo programa transmitido ao vivo, essas consciências do mundo inteiro, interiorizam os mesmos objectos temporais. E se todos os dias os programas repetem, à mesma hora e de maneira muito regular, o mesmo comportamento de consumo audiovisual, porque tudo as leva a isso, essas ‘consciências’ acabam por se tornar a consciência da mesma pessoa – ou seja, a consciência de ninguém.

Diante do meu aparelho de TV, estando eu sozinho, posso sempre afirmar que me comporto individualmente, mas, se reflectirmos bem, a realidade é que faço o que centenas de milhares de telespectadores fazem, quando assistem ao mesmo programa. É também esse o caso da chamada actividade de tempo livre, que, na esfera hiper-industrial, estende a todas as actividades humanas o comportamento compulsivo e mimético do consumidor: Aqui, tudo deve tornar-se consumível – educação, cultura e saúde, assim como os sabões em pó e as pastilhas. Contudo, a ilusão que precisa ser criada para se chegar a isso, só pode provocar frustrações, descréditos e instintos de destruição.

O pressuposto das relações consumistas, que norteiam as relações sociais sob o olhar da individualidade (massificada) e da participação activa na teia das relações comerciais estabelecidas (compra, venda, utilização e troca), impõe como ideal de conquista, a realização através do consumo irrestricto e efémero, da eterna busca pela satisfação material como ornamentária de reconhecimento ou inclusão.

É Lipovetsky quem vai nos dizer que os conceitos de passageiro e efémero, teriam varrido todo o ideal de permanência, e, a regra do efémero governaria a produção e o consumo dos objectos. Apregoado por meios de comunicação ou informação de massa, como valor intrínseco à liberdade individual, o sistema de consumo seria, assim, o principal sistema cultural actuante na formação identitária contemporânea. O facto de começarmos a tratar o universo humano, das relações sociais como produtos, passando pelos crivos do consumo, característica que anteriormente era exclusividade dos chamados produtos tradicionais, remete-nos para problemáticas pertinentes que estão subjacentes a esta análise.

Bauman sugere igualmente que os membros da sociedade de consumidores, são eles próprios mercadorias de consumo. Assim, é a necessidade de *'ser eternamente vendável'* que torna a busca por formações diversificadas, um caminho longo e de muitas variáveis. O consumo, materializando-se num ambiente onde os modos de percepção aparentemente de cunho e alcance privados, seriam o reflexo de percepções colectivas, acaba por actuar como influência directa nas combinações realizadas nas relações sociais. Chegamos ao ponto em que essa representação invade toda a vida, em que as actividades se encadeiam do mesmo modo combinatório em que o canal das satisfações se encontra previamente traçado, hora a hora, e em que o é total, inteiramente climatizado, organizado e culturalizado.

É importante a percepção de que, segundo a lógica do sistema cultural de consumo, as satisfações não são as finalidades (enquanto fruição ou mais concretamente, como

posse). Uma das melhores provas de que o princípio e a finalidade do consumo não é a fruição, reside no facto desta se encontrar hoje forçada e institucionalizada, não como direito ou como prazer, mas como *dever* do cidadão. A lógica imperativa é a das motivações (sob o simulacro das necessidades) e a da efemeridade (representando a mudança), que são as principais molas propulsoras das escolhas, sejam elas quais forem. Esta lógica torna-se a via de exploração através de uma ética do consumo (pulsão de compra), para fins eminentemente produtivistas.

Utilitarismo, economicismo e pragmatismo são, sem dúvida alguma, os ingredientes de um princípio da realidade económica totalitária, que vive a partir desta lógica hedonista e objectivista pós-Moderna. A pós-Modernidade é o momento em que o cristianismo, o conhecimento científico e a própria verdade, se tornam valores em ‘decadência’. O homem ocidental quis governar a sua existência apenas e unicamente pela razão, quando, na verdade, a vida é também sentimento, instinto e emoção. Seguindo os caminhos trilhados por Nietzsche, desenvolveu-se o termo ‘desconstrução’ e trabalhou-se com a ideia de ‘desconstrução do Logocentrismo’.

O logocentrismo acaba com as diferenças entre as coisas reais, ao reduzi-las à mera identidade instrumental e técnica. Este é o típico modo ocidental e fáustico de pensar e agir. Já não há mais espaço para as individualidades singulares concretas, pois tudo tende a ser padronizado: religião, educação, cultura, sistema económico, etc. No mundo hipermoderno, tendencialmente dirigido à perda de referencial (descoisificação), os objectos e informações tornam-se temporal e absolutamente descartáveis.

Os sujeitos também produzem personalidades (simulacros) descartáveis, assistindo-se hodiernamente à vivência de simulacros transmudados em espectáculo, para seduzir o desejo, conforme nos mostra esta dialéctica genérica do consumo:

<p>Domínio teórico</p> <p>ALIENAÇÃO</p> <p>Na concepção clássica do consumo, este funcionaria como um mecanismo compensatório ao tédio do trabalho segmentado, às deficiências de mobilidade social e à infelicidade e solidão, segundo a tradição pascaliana do ‘divertissement’</p> <p>POSSE</p> <p>Primado do <i>Homo Consumans</i></p>	<p>Domínio prático</p> <p>LIBERDADE</p> <p>Na concepção hipermoderna do consumo, este funcionaria como um mecanismo psicológico à rotina dos tempos mortos, cuja finalidade é puramente interiorista e privática, de encanto e descoberta inovadoras</p> <p>VIVÊNCIA</p> <p>Primado do <i>Homo Ludens (consumericus)</i></p>
UNIVERSALIZAÇÃO -Sentido do Real num tempo linear	INDIVIDUALIZAÇÃO -Desmultiplicação dos sentidos do Possível, numa temporalidade descontínua
Predomínio homogéneo do Objecto e do Produto	Predomínio heterogéneo do Indivíduo e do ‘Eu’
PROCURA- Incremento da Produção estandardizada	OFERTA- Incremento da Inovação e da criatividade
Natureza Massificada	Natureza Hedonista
DEPENDÊNCIA- Economia Material, feita de elementos materiais e funcionais	EVASÃO- Economia Imaterial (Experiencial-emocional), feita de emoções, afectos e sensações
Automóveis, electrodomésticos,	Jogos, músicas, viagens,
Filosofia da Segurança e da Estabilidade	Filosofia do Risco e da Impermanência perpétua
Obrigação à Expectativa de satisfação e crescimento	Sedução à Expectativa de fantasia e juvenilização
Publicidade totalitária, séria, centrada e impositiva	Publicidade espectacular, lúdica, onírica e niílista (HIPERPUBLICIDADE)
Princípio da Repetitividade monológica, de elogio ao produto habitual	Princípio do efeito móvel e surpreendente da mensagem promocional
Marketing de massa, racional e funcional	Marketing segmentado, emocional e lúdico
Consumo ostentatório, como imagem social	Consumo experiencial, como estilo de vida
Capitalismo industrial, virado para o Mercado	Capitalismo cultural e mediático, virado para os mercados hipersegmentados

Problematizar a temática da Hipermodernidade, implica, pois, pensar no que é o Homem actual, o seu modo de vida centrado na predominância do *Objecto* e a sua sede de dinamismo. Falar de Hipermodernidade, não se pode dissociar de uma nova forma de ser e estar, com valores e éticas diferentes, do que existia na modernidade. É efectivamente, o Objecto, aquilo que representa, afinal, o horizonte de reflexão acerca da filosofia pós-Moderna, como o demonstram Lipovetsky e Baudrillard.

Com a revolução de finais de 60, com a passagem do primado da produção para o consumo, desenvolveu-se toda uma cadeia de signos, ultrapassando o seu simples valor de passividade e inércia – valor de uso - para ganharem uma vida própria num mundo real e autónomo. Pode-se dizer que o objecto destronou, de alguma forma, o lugar antes destinado ao Sujeito - o da acção. O objecto passou agora a ser um actor com poder na comunicação com o mundo, enquanto valor de troca ou de significação, no âmbito do mercado da hipermassa. O consumo seria como que o fim de uma nova era (pós-Moderna) renunciando a decadência final spengleriana.

A sociedade pós-Moderna afirma-se, fundamentalmente, pela **mitologia privática da felicidade e do prazer**, assente no referencial hedonista em que o paradigma do *viver melhor e gozar a vida*, se extrapola numa libertação freudiana do princípio do Prazer (promoção do instante), deitando para trás as amarras da coerção, da disciplina, do rigor e da renúncia tradicionais. O lazer e os tempos livres generalizaram-se em sentimentos de evasão *distractivas*, numa lógica de permanente desregulação e hiper-individualizada. E isto mesmo acontece ao nível do consumo mais imediato ou normal, como ir ao hiper-mercado fazer as compras semanais ou quinzenais. Ao lado de uma necessidade, há uma vontade que se compraz numa dimensão socializada, distractiva e interactiva!

Hoje, vivemos uma revolução individualista do consumo (a terceira, segundo Lipovetsky), a qual se traduz mais do que em coisas concretas e palpáveis, num enriquecimento emocional, intimista e lúdico. Esta *filosofia distractiva*, segue o fito de que a poupança compulsiva do tempo é condição urgente do imediato! A cultura da impaciência e da satisfação imediata, também acaba por ser um imperativo ético-festivo, naquele *slogan* tão conhecido de que *aquilo que eu quiser, quando quiser, onde quiser!* O presente sensualista pós-Moderno, torna-se invariavelmente absoluto e auto-suficiente, embora implique uma heterogeneidade de momentos e temporalidades.

Hoje falamos de ambiências festivas e interactivas de um tempo recreativo, descomprimido, desintegrado, lúdico e operacional. Vivemos numa era multipolar em que tudo coexiste e se interpenetra de um modo passional e efemerizado. Todavia, há que atentar nos fenómenos que a crise pós-Moderna apresenta, e que contraria o optimismo contemporâneo que a felicidade e o culto do divertimento e da liberdade nos transmitem: a do culto da precaridade e dos excessos. Realidades como aquele tipo de condutas desreguladas e comportamentos desestruturados e estratégicos, consumos patológicos e compulsivos, manifestações de dependência e impotência, tal como outros, não nos deixam indiferentes. A realização psicológica do sujeito na sua ânsia incessante dos apetites, ocupa

o primeiro lugar das expectativas sócio-culturais no contexto da moralidade frouxa do mundo global, hegemónico e indeterminado em que vivemos. No vazio dos ideais e no relativismo da superabundância de escolhas e opções, vivemos atolados à fragilização do nosso mundo interior. A felicidade paradoxal é isto: espiritualmente vazios e utilitaristas, procuramos mais prazeres materiais, mas menos alegria de viver!

Como Lipovetsky afirma em *A Felicidade paradoxal*:

“(...) o bem-estar tornou-se deus, o consumo é o seu templo, e o corpo, o seu livro sagrado.”¹⁴¹

A opulência material e a proliferação em espiral dos bens de consumo céleres, trouxe paradoxalmente uma agudização das insatisfações individuais. Agora, o tédio anda a par da abundância, a frustração do deleite, a rotina da inovação. A lógica-moda, pautada pelos princípios da diversificação e renovação constantes, não consegue fazer apagar a nossa miséria e decepção existenciais, à boa maneira pascaliana.

Também Allan Bloom, filósofo crítico do relativismo espiritual niilista do Ocidente, e embora enquadrado na sua situação americano-cosmopolita, partilha deste vazio letal dos tempos hipermodernos, quando sublinha a crescente melancolia niilista que vai invadindo o nosso tempo, conforme refere em *A Cultura Inculta*:

“Existe todo um arsenal de termos para falr sobre o nada – preocupação, realização pessoal, consciência ajustável, e por aí adiante, quase indefinidamente. Nada determinado, nada que tenha um referente (...) O interior parece não ter relação com o exterior. O exterior dissolve-se e fica sem forma à luz do interior, e o interior é um fogo-fátuo, ou puro vazio (...) O niilismo americano é um estado de espírito, um estado de espírito que traduz melancolia e uma vaga inquietação. É o niilismo, sem o abismo.”¹⁴²

O Homem-massa orteguiano, está aí com todo o seu esplendor, tendo a imagem da vulgaridade e negatividade lugar de destaque neste processo infindável de rebaixamento cultural.

A questão central da filosofia da cultura, na sua intersecção com a filosofia da história é, efectivamente, a questão do seu sentido ou direcionalidade. A questão suprema do sentido e do destino coerentes da história – o seu motor – acaba por se expressar na cultura do consumo a que se fez referência, ou seja, na maximização do desejo de uma vontade individual infinita. Isto significa que a crise da cultura actual, desprovida de um

¹⁴¹ *Idem*, 2007, p.131.

¹⁴² BLOOM, 2001, p.132.

conteúdo formativo e espiritual do eu racional, está subordinada à conquista técnica da natureza visando um horizonte uniforme de crescimento e riqueza.

Francis Fukuyama, em *O Fim da História e o Último Homem* e na esteira do já renunciado por Hegel, remete a uma ‘luta pelo reconhecimento’, esse constante e infinito desejo e culto pelo Objecto, instância esta que catapulta o homem para um ideal cultural e universal de consumo. Isto significa que o motor da história humana seria uma espécie de impulso não-económico ou material, mas ideal – o querer ser-se reconhecido pelos outros numa esfera de igualdade dignitária. O reconhecimento assume um objectivo social, radicado na satisfação do orgulho e da vaidade ou amor-próprio, os quais explicariam essa infinita ânsia pelo ‘poder’ (consumo). O consumismo, estágio cultural da crise hodierna seria a ‘vontade de poder’ de um sentimento de auto-afirmação, liberdade e realização pessoal.

A falência e o rebaixamento das ideias e das ideologias reinantes, tal como o vazio de autoridade legítima e a perda de crença nas instituições, em detrimento da felicidade hedonista e da paixão desenfreada pelo objecto, é directamente proporcional ao pessimismo contemporâneo, constantemente tingido pela busca de reconhecimento do sujeito.

No entender de Fukuyama, por exemplo, e após a falência do ideal comunista, nos finais dos anos 80, a humanidade ficou com um único concorrente ‘ideológico’ com potencial de validade universal - a ideologia demo-liberal – a qual no seu entender se constituiria como o próprio final da história ou expressão (final) do desenvolvimento da liberdade. Assim, mais do que enfatizar a lógica racionalista do progresso infinito, do conhecimento e da riqueza, as quais avançariam perenemente, a história parece constituir-se como um processo homogéneo e universal numa lógica direccionada bem definida (a inevitabilidade do capitalismo universal), o qual seria o estágio final da história.

Como consequência disto, a crise actual apanágio da civilização urbano-cosmopolita spengleriana seria a degeneração, sujeita a uma lei uniforme e necessária de crescimento e decadência – direcionalidade cíclica (spengleriana). Todavia, este carácter cíclico coaduna-se com a expressão linear em Fukuyama, enquanto inevitabilidade de uma unificação global da humanidade em torno da chamada civilização capitalista universal. A linearidade seria compatível com a circularidade!

A hipermodernidade é, na verdade, o paradigma social individualista da degenerescência orgânica da civilização fáustica (demo-liberal-capitalista), a qual desprovida

de carácter finalístico, aponta apenas para o vazio do efémero e do impermanente, no qual o desejo de reconhecimento é a sua causa mais visível.

A hipermodernidade é assim feita de *'felicidade paradoxal'* e miséria psicológica, invadindo todos os sectores da vida e da experiência humanas. Como não falar, então, de tempos de crise e de uma decadência cultural?

Haverá lugar ao futuro?

Não terá já a história terminado?

CAPITULO VII

CULTURA HIPERMODERNA E GLOBALIZAÇÃO - CONCLUSÕES

Cabe nesta última parte do trabalho, e depois da abordagem de aspectos essencialmente factuais, analíticos e descritivos, apontar alguns traços sinópticos que, julgo, demonstram a actualidade e pertinência das mensagens cruzadas das duas grandes figuras com que aqui pretendi legitimar este tese. Qual, então, a importância de Oswald Spengler e de Ortega y Gasset na compreensão e profetização da hipermodernidade?

Oswald Spengler em *A Decadência do Ocidente*, elaborou uma teoria cíclica das culturas e das civilizações, através de uma crítica radical da ideia de Progresso. Embora uma parte significativa dos intelectuais ocidentais estivesse na altura, voltada para a suposta visão progressista do conhecimento, a obra de Spengler teve um grande impacto nos meios intelectuais e mesmo políticos da época. Contra todos aqueles que se entregavam ao curso imanente do processo histórico, como se este por si só conduzisse ao reino da felicidade futura, Spengler procurou mostrar o sentido de todas as decadências na História, inspirado em Vico e Herder, apanágio do acabamento que, inevitavelmente, aguardaria qualquer cultura viva. A sua filosofia da história revela um sentido, não o sentido da realização de um futuro sorridente, mas um sentido geral e biológico de decadência e finitude radical de todas as culturas. Tal como os organismos vivos, nascem e crescem, também morrerão, inexoravelmente. Onde outros julgaram descobrir sinais de progresso, Spengler aponta sinais de decadência na consumação do destino de todas as culturas vivas.

Oswald Spengler tem sido claramente marginalizado e diabolizado, devido ao seu suposto ‘conservadorismo’ e/ou ‘reaccionarismo’ políticos, no modo como diabolizava todos os aspectos negativos do sistema democrático, nomeadamente na sua promiscuidade com o dinheiro e a alta finança, mas do que não restam dúvidas é que os prognósticos da decadência histórica da civilização ocidental feitos por Spengler nos alvores do século XX, se tornaram efectivamente uma antevisão certa e evidente. Só a título de síntese, lembraria:

- a ideia de ruptura histórica e degradação cultural;
- a técnica como ‘razão instrumental’ desencadeadora de crises ecológicas;

- a conversão da política e da cultura em diversão, *marketing* e espectáculo;
- a aparição de despotismos, oligarquias políticas e ditaduras militares;
- a ditadura do dinheiro: a emergência do capitalismo competitivo e a corrupção, na promiscuidade do sistema demo-liberal;
- a emergência das massas e o aparecimento de crises, económica e psicológica, estruturadas em torno do desejo de reconhecimento e consumo.

Encarada como ‘filosofia pedagógica do futuro’, a tarefa filosófica de Spengler assume a forma da ideia de uma morfologia da História Universal, do cosmos como história, em oposição à morfologia da Natureza, a qual foi até hoje, com raras excepções, o tema exclusivo da filosofia. Negado o sentido histórico aos antigos que iniciaram a civilização ocidental, Spengler introduz uma diferença entre os sistemas ‘ptolemaico’ e ‘copernicano’ da História, com o objectivo de pôr termo ao dogmatismo da visão eurocêntrica.

Quando as outras culturas giram em torno de nós, homens dotados de sentido histórico e cultura faustica, perspectivada como centro de todas as ocorrências universais, como considerar a Antiguidade Clássica, a cultura da Índia, da Babilónia, da China, do Egipto, das culturas Árabe e Mexicana, sem ocuparem em absoluto nenhuma posição privilegiada?

A negação da ‘humanidade’ como origem, sujeito e fim da história, é reduzida a um puro ‘conceito zoológico’ ou a mera palavra vazia, e conduz Spengler ao relativismo histórico. Assim, em lugar da imagem monótona de uma história universal rectilínea e sublinhando o primado da história viva, Spengler depara-se com o espectáculo de *múltiplas culturas poderosas a brotarem com cósmico vigor do seio de uma região maternal*, à qual todas elas permanecem rigorosamente ligadas durante todo o curso da sua existência. Para Spengler, cada cultura imprime à sua matéria, o espírito humano, a sua forma peculiar (Cf. com a noção de *sensibilidade vital* orteguiana), e as suas próprias possibilidades de expressão também se manifestam, amadurecem, definham e nunca mais ressuscitam.

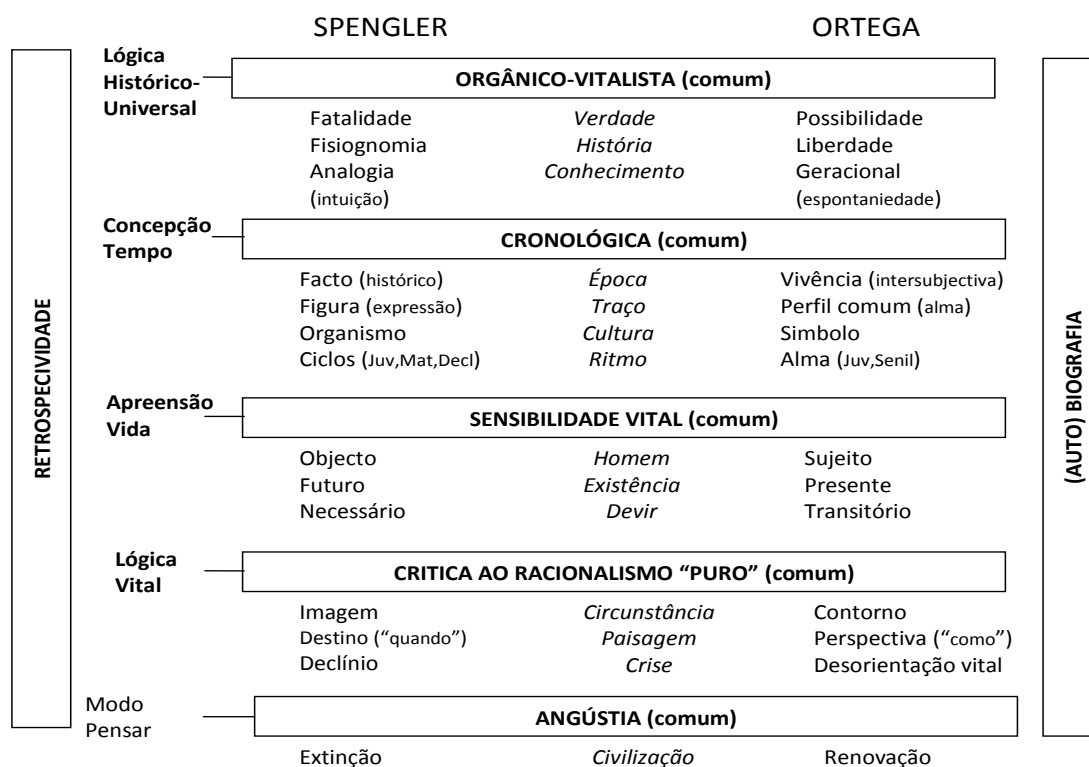
As culturas são seres vivos de ordem superior e criam-se numa sublime ausência de propósitos e organismos. Natureza e história constituem dois tipos extremos de concepção do cosmos - a *lei* e a *forma* (lembremo-nos das repercussões do gestaltismo) -

são os dois elementos básicos de toda a construção do universo, sendo a história a forma natural e primitiva do mundo, ao passo que a natureza, no sentido de um mecanismo universal aperfeiçoado, é uma forma posterior e artificial, que somente o homem das culturas amadurecidas pode realizar.

Para Spengler, a História Universal situa-se para além do terreno da causa e do efeito, da lei e da medida, e, como devir irreversível no cumprimento do seu destino, mais não é do que a imagem de um eterno *fieri* formação/transformação, e de um desenvolvimento/ocaso de formas orgânicas (lembremo-nos do *logos* heraclítico). A História e a Natureza são, pois, duas realidades metafísicas diferentes: a Natureza é o mundo dos *'produtos do devir'* e a história é o *'mundo do devir'*. Na natureza, tem validade a necessidade causal, a qual tem em si própria, uma lógica mecânica, que é própria de tudo o que é singular e não-repetitivo. Para a história, existe uma lógica orgânica, e desta surge a Cultura. A história deve ser, pois, entendida como um organismo vivo, que nasce, cresce e morre como todos os organismos, e a cultura é a síntese, a forma e a fisionomia que resulta desse organismo vivo e vive de acordo com leis absolutamente rígidas, inerentes ao funcionamento da lógica orgânica da história. Os seus tempos de duração dos estádios ou graus de evolução cultural, já se encontram absolutamente definidos e determinados.

Quando uma cultura atinge o estágio de 'civilização', inicia inexoravelmente a sua decadência, e mesmo que alguns cidadãos mais iluminados se organizem, quer em partidos políticos, quer em movimento intelectuais ou culturais, no sentido de impedir essa decadência, não fazem mais do que lutar contra os ventos da história, e o que irão conseguir com as suas iniciativas é o nada absoluto! Sendo a Cultura um organismo vivo, com a força de uma energia natural, qualquer manifestação cultural é uma parte necessária dessa cultura. Uma manifestação cultural não faz sentido se for exercida fora da sua cultura. Cada cultura tem uma natureza e tempo próprios, uma ciência específica, uma filosofia característica, uma moral inerente, as quais estão todas indissoluvelmente ligadas ao organismo vivo que constitui o 'todo cultural'.

Assim, a Cultura é aquilo que vive, e as similitudes existentes entre a concepção spengleriana e orteguiana de lógica histórico-universal acabam por ser, *grosso modo*, constantes e perceptíveis em moldes relativamente análogos:



Quando o conjunto de todas estas partes culturais evolui em harmonia com o todo cultural (o que acontece num organismo vivo que cresce, chegando à fase adulta) e atinge o estágio de 'civilização', a decadência cultural exprime-se pela sistemática negação dos valores culturais, que levaram essa Cultura ao *clímax* civilizacional.

Todo o desenvolvimento histórico submete-se, pois, a um Destino inexorável, a uma necessidade intrínseca e exterior ao homem, que preside a esse desenvolvimento e a todas as suas vicissitudes. A única acção justificada e justificável, é apenas o reconhecimento desse destino, e a orientação na mesma direcção em que ele se manifesta. O sentido da história é o destino da decadência actual da Europa, conforme a realidade hipermoderna nos demonstra em todo o seu esplendor (a emergência do capitalismo universal, anti-cultural). Nós não temos a liberdade de fazer isto ou aquilo, mas a liberdade para fazer aquilo que é necessário e conveniente a esse destino, o mesmo é dizer, temos a possibilidade de agir correctivamente sobre o sistema, ou não fazer absolutamente nada. Qualquer tarefa que tenha surgido por necessidade da História, irá avante com a ajuda de cada um dos indivíduos que compõem a cultura, ou contra eles.

A cultura europeia, travestida de hipermodernidade, neste novo século, parece apresentar-se já relativamente moribunda, a civilização europeia estaria a atingir o seu ocaso, segundo Spengler. A história da cultura ocidental faz parte integrante do destino

geral e trágico do ser humano, entendendo-se este como um drama cujo núcleo radica na impossibilidade do homem poder lutar contra esse magnânimo destino. Centrando-se no desejo de reconhecimento e numa vontade de poder, que é sinal de marca da nossa tecnologia moderna, Spengler já denuncia cabalmente o advento de uma época nova - a pós-Modernidade - bem como a sua vocação nitidamente instrumentalista.

Efectivamente, hoje assistimos a uma crise sem precedentes da ética, da moral e da religião, especialmente desta última porque, conforme pensa Spengler, a essência de todas as civilizações seria a base moral. Prevalecendo, hoje em dia, um positivismo cultural que subverte as relações naturais do poder, e impondo-se-nos um demo-neo-liberalismo radical, que demonstra a promiscuidade entre o dinheiro (interesses económicos) e o poder político (interesses de dominação), tal equivale ao triunfo do dinheiro sobre o espírito, como prenunciava Oswald Spengler e confirmava Ortega y Gasset. Quando analisamos a formação da Europa, temos a tendência a pensar que se trata de um reforço sócio-político dos países da Europa em relação a um mundo globalizado. Pensamos na União Europeia como um conjunto de peças de um *puzzle* cultural pertencentes a uma mesma civilização e que se juntam, formando um todo para melhor imporem os seus valores culturais e interesses às outras culturas do mundo. Mas quem assim pensa, está totalmente errado. Veja-se o caso da antiga União Soviética...

Contextualizando as ideias de Spengler, podemos vê-las como uma nítida reacção ao iluminismo, que se impunha na Europa, e com o racionalismo e o mecanicismo que o acompanharam. *A Decadência do Ocidente* – cujo sentido é o de ‘crepúsculo’ ou ‘naufrágio’, traduz o clima cultural do período intermédio das duas grandes guerras na Europa, e de modo especial na Alemanha, que acabara de sofrer uma derrota sem precedentes. Spengler identificava, pois, os sinais da morte e do ocaso.

Deste modo, e a partir de um raciocínio de inferência analógica, e do método histórico comparativo, Spengler acaba por extraír a lei do declínio natural (passagem da Cultura à Civilização), a qual conduzirá à efectivação do ‘destino’ das culturas – a sua irrevogável dissolução e decadência. Portanto, vemos que a crise que é sinónimo de decadência, assume uma feição universal.

Por sua vez, e quanto a José Ortega y Gasset, poderíamos identificar os seguintes tópicos prospectivos das grandes tendências da pós- Modernidade:

- o predomínio da ‘razão histórica’ e da sensibilidade vital, como referência geral de compreensão da realidade;

- o nivelamento da época e da sociedade, erradicando-se as hierarquias baseadas no valor;
- a banalização e o populismo dos gostos, emergentes do individualismo e do hedonismo narcísicos;
- a dessubstancialização do ‘eu’ e a desafecção político-ideológica, que conduzem ao relativismo global;
- o crescimento e monopólio dos *mass-media*, que criam um complexo de sentimentos de desejo, poder e reconhecimento, e constroem um mundo hiper-real;
- a crise dos valores e o ideal da Liberdade, desembocando num cepticismo face ao tempo, presente-futuro.

A realidade do Homem-massa nasce pois, da emancipação social do homem-burguês do século XVIII, caracterizado pela sua rejeição dos valores nobres do espírito (santo), da força (guerrreiro) e da honra (cavaleiro), e consequente nascimento do interesse pelo lucro e vantagem material. Exorcizando a violência e pacificando os costumes, o burguês regulariza a existência canalizando-a para o comércio, aquisição e instintos de propriedade (posse). Restaurando colectivamente uma sociedade de ordens pelas desigualdades sociais, e forjando universalmente um tipo de homem humilde, dócil e modesto, o homem-burguês protagoniza um modelo antropológico inédito, que é o homem estandardizado, fabricado em série, pensando de modo idêntico, partilhando os mesmos desejos e dedicado às mesmas tarefas. Este tipo de homem ‘cinzento’, ‘viscoso’, ‘robotizado’, torna-se o símbolo da banalidade e massificação generalizadas.

Nesta uniformização geral de ideais e comportamentos, o Homem-massa passa a ser o principal objecto da crítica orteguiana à cultura contemporânea, cujo interesse apenas radica no conforto material, bem-estar, segurança e veneração do dinheiro. A ideologia burguesa é, pois, uma moral de rendimento, típica do homem individualista e que vai minando a qualidade e os valores da vida, rebaixando-os, minando as hierarquias e apagando as distinções. Dominada por uma cultura imagética, descolada da prática reflexiva, esta massa é a-histórica, isto é, rompe com a transcendência e com a razão, como faz o sujeito nietzscheano, mas também com o passado, a memória, a tradição e a erudição. A massa, portanto, não respeita hierarquias. Hoje em dia, vivemos numa sociedade de massas, e, portanto, numa sociedade da solidão do indivíduo no meio da massa! A

possibilidade de criar a própria história, e não apenas a de ter uma natureza determinada, é o que mantém o ser humano permanentemente voltado para o futuro. Segundo o filósofo madrileno, apenas uma parte minoritária da humanidade faria uso dessa prerrogativa. A emergência e a proliferação do Homem-massa faz parte de um fenómeno cultural novo (o modelo de cultura do *pós-dever*), fundamentado naquilo a que Lipovetsky chamou uma moral indolor, resultado de uma ética fraca e minimal ‘*sem obrigação, nem sanção*’, e a que o pensador madrileno já detectava, em princípios do século.

Há um lado nitidamente prospectivo destes considerandos, quando Ortega y Gasset antecipa o papel estratégico que a propaganda e o *marketing* virão a desempenhar no processo eleitoral dos regimes democráticos, ou na própria sustentação de um regime político. Ortega y Gasset afirma que o Homem-massa é, em última instância, aquele que sendo bárbaro e estúpido, quer impor a sua barbárie e estupidez como norma máxima da sociedade. À luz do ideário pós-Moderno, isto significa que Ortega prenunciava a chamada ‘crise de valores e referências sócio-ético-culturais’ do homem contemporâneo, à custa do exacerbamento de uma moral narcísica, psicologista e mediática.

Deficitário de razão histórica, o Homem-massa ignora o passado como se a história da humanidade não coubesse no seu vasto e poderoso mundo, usa a democracia para impô-la (*‘hiperdemocracia’*, como lhe chama) como mera soma da tagarelice colectiva, invade museus, teatros e, claro, bibliotecas e universidades. Consome o que há de melhor, mas ignora tudo o que foi necessário para que o melhor fosse criado. Está aqui, afinal a génese do neo-individualismo da civilização demo-liberal-hedonista, nitidamente niilista e simulado!

Na luta que opôs o iluminismo ao vitalismo, simbolizada pelas figuras luminosa e trágica de Sócrates e Dionisos, respectivamente, Nietzsche é a figura que está por detrás de toda esta cosmovisão decadentista. O Sócrates de Nietzsche, é aquele que supervaloriza o pensamento lógico e a dialéctica, buscando uma verdade absoluta das suas conclusões e enfraquecendo os instintos vitais impulsivo-afirmativos da Vida. Nietzsche teve o sentimento de que com a aniquilação dos valores/instintos vitais por uma razão obsessiva, faria a humanidade trilhar os caminhos anti-naturais propensos ao pessimismo e á decadência.

Deste modo, e ao contrário do positivismo racionalista, promovido por um intelectualismo e objectivismo estéreis, a vertente dionisiaca deve ser a fonte do reencontro com a natureza. Nietzsche vai á Grécia pré-socrática buscar o *elan* que necessita a fim de

propor um ressurgimento do espírito trágico na Europa. Visa algo que conteste o cientismo optimista de então, e que restaure a vida incrementando-lhe a coragem, a serenidade e a força perante o drama da existência humana no mundo. A moral convencional do dever havia sido edificada sobre o louvor e respeito pela religião e pela tradição, as quais haviam sido derrubadas pela moral socrática do juízo comum e igual para todos.

Nietzsche, como ideólogo contra-revolucionário, responsabilizava o clima geral de decadência, que ele sentiu generalizar-se na sua época, aos eventos da Revolução Francesa de 1789. Momento em que, segundo ele, a equivocada ideia de um grande equívoco, a igualdade estabeleceu direitos comuns a todos, deixando-se a Europa levar pela *'superstição da igualdade entre os homens'*. Daí o nivelamento gradativo e progressivo de todos os valores, a corrupção de todas as energias e um igualitarismo universal num oceano de águas turvas e quietude generalizada.

É este afinal, o centro nevralgico da chamada cultura pós-Moderna, exaltatória dos desejos imediatos e na frenética procura de felicidade. Esta consagração dos supremos desejos subjectivos na base do *self-interest*, determinaria assim o aparecimento de um novo modelo ou paradigma. Deslegitimando o espírito do dever, o culto do indivíduo e do sujeito livre envolve todo o horizonte global de conhecimentos, valores e ideais.

Não serão estes considerandos ajustados á realidade da globalização? Não teria Nietzsche tido a chama perspicaz que lançou as sementes de pessimismo a um Spengler, e as dúvidas, angústias e incertezas a um Ortega, que posteriormente os transformaram em sintomas ou sinais da contemporaneidade?

Na esteira da visão exemplar exercida pela *'minoría selecta'* orteguiana, a decadência do mundo moderno facilmente se verificava pelo facto do centro da gravidade se ter deslocado da personalidade aristocrática (entendido no sentido aristotélico de *'o melhor'*, ou no qualificativo orteguiano posterior de *'hombre fuerte'*) e não no de ascendência nobre) - do homem de excepção, ser extraordinário e raro - para uma órbita plebeia, consubstancializada no tipo comum, vulgar, dominado pela alma de rebanho, onde reinava o medíocre, o fraco, o doente. Logo, a ascensão das massas, tão celebrada e enaltecida pelos progressistas de todas as tendências e pelos políticos liberais-radicais do século XIX, não passava, para ele, de um sintoma da profunda crise geral da civilização europeia, identificada a uma visão relativista do mundo e da vida.

Ora, estes considerandos aplicam-se também a Oswald Spengler, que certamente bebeu as suas influências historicistas no imaginário nietzscheano, com o qual se identifica

culturalmente, e têm extensão na perspectiva orteguiana. Várias décadas antes de Ortega y Gasset, já Nietzsche defendia a noção de *perspectiva*: a imagem do mundo é uma representação que está sujeita à ideia de que podemos dispensar a situação de vida do sujeito, as suas características físicas, psicológicas, históricas ou biográficas, para alcançar uma compreensão do mundo como ele pode ser (a ideia da possibilidade de conhecimento objectivo). Por isso, este é manifestamente absurdo.

No contexto da crítica à filosofia da cultura pós-Moderna e como antes já deixei referido, Adorno também foi uma das mais vigorosas vozes daquilo que, como se descreveu anteriormente, se baptizou ‘indústria cultural’. Nesta (como ele e Max Horkheimer escreveram na *Dialéctica do Esclarecimento*, em meados dos anos 40), o saber é reduzido à simples condição de mercadoria; as pessoas, ao público-alvo consumidor; e a cultura transforma-se em pseudocultura, tal como um verniz brilhante e algo oco de uma ‘estrela’ hollywoodesca. A diversão, herdeira do *divertissement* pascaliano significa ‘estar de acordo’, esquecer o sofrimento, e apostar no trágico, visto como um majestoso acontecimento, numa espécie de consolo espiritual. Se a razão iluminista possuía as dimensões emancipatória e instrumental, a sociedade burguesa faz uma clara opção pela última. O esclarecimento converte-se, totalitariamente, numa clara mistificação das massas, levando-as à condição de rebanho dócil e obediente, apagado nas suas mais fúteis alienações.

Tanto na indústria cultural como no positivismo, não há lugar para a crítica. A concepção de conhecimento que está na base da enciclopédia tende também a esse acordo incondicional com a realidade. Aceita o plano de submeter integralmente o seu objecto ao discurso do sujeito de investigação, e, por outro lado, nega-se a assumir o elemento discursivo desse saber. A consequência de tal visão é que o conhecimento, tal como se referiu atrás, se torna uma comemoração repetitiva do que já existe - a publicidade do sempre igual – isto é, o mais do mesmo. Mais, a suposta neutralidade científica estende-se pela sua propalada indiferença com relação à esfera política. A crítica do positivismo, revela esse modelo do saber científico como propaganda do *status quo*.

O contexto mundial do século XXI está a ser redesenhado como a era da **globalização**, cujo motor é a grandiosa máquina do dinheiro que nunca parou de acompanhar o imaginário humano. Acelerando o processo de mundialização dos sistemas produtivos, aumentando as trocas comerciais, tornando móveis os capitais, as tecnologias, as comunicações, e sobretudo alterando o *modus operandi* das relações interindividuais, a globalização veicula valores e símbolos culturais que já estão a produzir um novo

imaginário humano. A sua dinâmica galopante está aí, em todo o seu esplendor e serviria de instrumento, segundo Fukuyama, a uma tendência universalizante da história – a inevitabilidade da sociedade demo-liberal, estágio final da humanidade!

Apesar de todos os progressos registados ao nível do bem-estar, bem como na ampliação e aprofundamento dos direitos humanos e políticos do indivíduo, a sociedade ocidental pós-Moderna ainda não extirpou do seu seio as inúmeras desigualdades materiais, causas da infelicidade: pobreza e miséria. Por outro lado, e pese embora os indiscutíveis avanços ao nível do conforto e da qualidade de vida do cidadão médio, os modos de vida pautados pelo imediatismo e hedonismo conduziram também à desorganização ambiental e à confusão emocional e mental, conforme já amplamente o demonstrou Oswald Spengler, em princípios do século passado!

No contexto desta constelação cultural, poder-se-ia referir o cruzamento do desejo de reconhecimento e do dever do sucesso quantitativo, com a garantia da igualdade radical, oriunda das éticas iluministas e igualitaristas que geraram uma sociedade feroz e cruelmente concorrencial, e a que todos os dias temos vindo a assistir. Deste modo, e como resultante deste imperativo narcísico de felicidade, há como que uma pressão constante ao nível do psicológico, que vai no sentido de reforçar a emergência da ambição, a dialéctica do desejo hedonista e a quantificação utilitarista, notórios no discurso actual ‘conformista’ e retórico dos *media*, pois oculta os problemas e deixa de induzir transformações reais da realidade.

A magna questão hodierna, consistirá em abrir uma perspectiva adequada ao questionamento crítico no âmbito das sociedades democráticas e de uma eventual existência de possibilidades alternativas fora da sua lógica dominante, ou seja, acima da instrumentalidade tipicamente hipermoderna. O problema é que todas as formas de dissidência e negatividade (teórica ou prática), quer sob forma de revolução, revelação, protesto ou transgressão, foram culturalmente despotencializadas, razão pela qual Fukuyama nos falava do *‘fim da história’*.

Existirá uma outra alternativa? Será ainda hoje possível, continuar na senda clássica da filosofia que é a de configurar uma nova ‘utopia’, que escape aos preconceitos da tribo, resista ao encanto das aparências ou combata a falsa consciência? Poderemos nós ultrapassar este particular ‘conformismo para a diferença’ que a sociedade nos incute? Será que o compromisso crítico como forma de consumo pode ser superado?

A sociedade demo-liberal desenvolve uma nova forma de capitalismo multicultural e de serviços, os quais fabricam modos e estilos de vida, transformando a vida de todos os

dias segundo os seus interesses imediatos. Padronizando as existências individuais pela via do *marketing* e dos seus conceitos como o de *life time value*, que calcula o valor económico do tempo de vida de um indivíduo, a realidade hodierna amplifica o valor formatado, dessingularizado e desindividualizado. É este, igualmente, o caso da actividade chamada ‘tempos livres’ que, na era hiper-industrial, alarga a todas as acções humanas o comportamento mimético e compulsivo do consumidor, que se torna igualmente alinhado pelos trâmites do *voyeurismo*. Tudo deve tornar-se consumível, desde o sabão em pó até à pastilha elástica, passando pela saúde, pela educação e a cultura, e tudo pode ser objecto do prazer e interiorizado pelos ideais da ideologia privática como se vê pelo sucesso dos *big-brothers* televisivos e/ou *talk-shows* mediáticos.

Os séculos XX/XXI levaram ao extremo a articulação das condições da produção e do consumo com as técnicas de cálculo e da informação, com vista ao controlo do consumo e dos comportamentos sociais, incluindo os dos próprios políticos. Essas duas esferas estão integradas. A grande ilusão já nem é a da omnipresença da sociedade do lazer, mas a tendência para a **personalização** das necessidades individuais. Hoje, idênticas máquinas digitais dirigem através das mesmas normas e dos mesmos padrões, os processos por meio de um controlo remoto, e a robótica industrial transformou-se essencialmente numa tecnologia de produção-sedução para o consumo. Hoje, caímos facilmente nas tentações todo-poderosas do reino do objecto e das suas perigosas seduções/desejo.

A indústria cultural e o *marketing* têm por objectivo impulsionar o desejo de consumo, mas o que de facto reforçam é a pulsão de morte, porque exploram o fenómeno da repetição compulsiva. São o contrário da pulsão de vida; na medida em que o desejo é essencial ao consumo e esse processo é auto-destruidor. No entanto, na medida em que o capital precisa de hiper-massificar os comportamentos, precisa igualmente de hiper-massificar os desejos e gregarizar os indivíduos. A debandada que a ruína do desejo provoca, é também política. Na medida em que os responsáveis políticos, também eles, adoptam técnicas de *marketing* para se transformarem eles próprios em produtos, os eleitores acabam por demonstrar para com eles, a mesma repulsa que mostram para com os outros produtos de consumo.

Mesmo que o sistema se torne imune à crítica ao assumi-las, isto é, se o poder do sistema consegue introduzir a negação (ritualizada) dentro dele, tornando-se flexível aos próprios críticos, parece que nada o põe em perigo. Os próprios auxiliares do sistema cuidam do seu desvio, alimentando a inquietação da sociedade mas dispondo-a para o

sempre conformismo como ‘gozo da indignação’, ou, para utilizarmos a expressão liptoveskiana, a ‘*apatia colorida*’.

O marginal está hoje introduzido e normalizado no sistema, a economia é encarada eticamente, o *marketing* alia-se à sub-cultura, a crítica social é patrocinada pelas instituições oficiais. A moda, tal como foi referido anteriormente é um excelente paradigma desta evidência. No seu carácter cambiante mas inofensivo, populariza-se e imediatiza-se no fascínio da aparente personalização e da aparência do vigente que assumem um desejo de reconhecimento, neutralizando-se a diferença pela resignação, numa crescente encenação e simulacro, como amplamente salientou Baudrillard. Na sua opinião, a hipermodernidade tornou-se a expressão de uma cultura decadente em que predominam circulações infinitas de signos que abafaram qualquer teoria de sentido real. Girando sob uma ampla profusão de simulacros que não copiam nem imitam a realidade, antes a constituem, vivemos hoje em dia a plena e total hiper-realidade.

Como bem referia José Ortega y Gasset, os novos tempos (hipermodernos) acentuariam essa nova sensibilidade perspectivista da razão histórica, a qual poderíamos qualificar de *presentista*, dominada pela frivolidade hedonista e pela vulgaridade da publicidade e do *marketing*. O ‘hiper’, seria como que a marca do pós-Moderno actual, verdadeiro **tempo de excesso** do moderno, alimentado pela tecnologia das comunicações cada vez mais rápidas, e das informações infinitas que invadem o espaço mental e emocional do *eu*. A lógica do ‘*aqui e agora*’, regra da consagração do **hedonismo** e do **psicologismo**, canalizam todas as paixões e sonhos do indivíduo, tal qual as visões românticas do futuro revolucionário e da crença no progresso infinito, determinaram os horizontes da Modernidade!

Sem freios institucionais, ideológicos, ou quaisquer outras referências normativas para os valores individualistas e de consumo, ergue-se, pois, uma hipermodernidade espelhada pela indiferença, pelo anonimato, pela desafeccção às grandes narrativas ou metanarrativas explicativas, e, conseqüentemente, pelo crepúsculo do dever e da militância.

Não foram apenas as decepções com a ideia de progresso que transferiram o centro da gravidade temporal do futuro para o presente. Envolveram-se nisso novas paixões, vaidades, sonhos e seduções que se manifestaram pouco a pouco. Houve e continua a haver uma revolução no quotidiano de cada pessoa, que leva a uma mudança na sociedade, visando-se sem dúvida a consagração eterna do presente. Assim, surgiu um novo arranjo do regime do tempo social: uma economia voltada ao consumo e à comunicação de

massas, e uma **sociedade-moda reestruturada pelas técnicas do efêmero**, do perecível, da renovação e sedução permanentes, que permeou sectores cada vez mais amplos da sociedade. A busca do prazer imediato tornou-se o eixo fundamental da existência através das palavras-chave - ‘velocidade’ e ‘risco’ - principalmente com os avanços tecnológicos dos *media* e da informática, grandes veículos de informação a internet galgou todas as distâncias e barreiras culturais, o mundo encontra-se à distância de um simples clique. A sociedade hipermoderna formatada pelo ideal do desejo está mais descontraída e divertida, com normas sociais mais leves e flexíveis, o que dá maior liberdade e sensação de independência, ao mesmo tempo que a vida se torna *stressante*, por causa de todo o rol de perigos e inseguranças envolventes.

Assim, termos spenglerianos tais como ‘juventude’, ‘crescimento’, ‘maturidade’ ou ‘declínio’, usados até então para exprimir estimativas subjectivas e interesses particulares, passam a ser utilizados como designações objectivas de estados orgânicos, elevados à categoria de realidades absolutas. A denominada era da globalização, filha de uma nova época democrática, trouxe-nos um manancial novo de situações de risco e incertezas, afectando-nos, sobremaneira, na nossa actual forma de viver, independentemente do lugar ou classe a que pertençamos. Esta diversificação e polissemia, traz-nos a sede da inovação, mas também a desestabilização à escala planetária. E relativamente à difusão cultural, as indústrias culturais tornaram-se os meios por excelência de uma vaga de liberalização e desregulamentação de todo um sistema que convivia antes, muito bem, com o paradigma racionalista da ordem, da tradição e da estabilidade, ou previsibilidade.

Os novos horizontes dos riscos da era global, acentuaram-se com a extraordinária interferência científico-tecnológica do homem, face à natureza. Como consequências do desenvolvimento hiperindustrial (global), a ideia de **risco** associou-se à de **incerteza**, pela dinâmica individualista do prazer hedonista, da excitação e da aventura. Tornando-se como a dinâmica estimuladora de uma sociedade de mudança, anti-tradicionalista, a atitude de risco molda as actividades do capitalismo contemporâneo e da pós-Modernidade, normalizando o futuro e colocando-o sob o nosso controlo.

O futuro é agora cada vez mais aberto e inacessível ao conhecimento científico. Vivemos em termos de risco, com as oportunidades e incertezas que ele comporta e o equilíbrio entre benefícios e riscos, derivados do desenvolvimento científico-tecnológico, é completamente imponderável. Resta-nos a gestão precária dos riscos, no âmbito das próprias circunstâncias em que vivemos. A angústia tornou-se parte integrante do nosso ser mais profundo, fazendo da identidade pessoal, uma realidade que se recria dinamicamente

numa sociedade cosmopolita global, mas em que o princípio da precaução é o elemento-chave.

Desde o final do século XIX que se pode constatar que uma tripla dimensão passou a reger as maiores inquietações que perturbam a nossa vida colectiva, regida por um modelo técnico-quantitativo, a saber, incremento da lógica científica, industrialização generalizada, racionalização do quotidiano e funcionalização quantitivista crescentes. Consequência disso, as massas estariam inevitavelmente envolvidas numa alegria plastificada e num dionisismo festivo, de ambiente, animação e espectáculo garantidos. Os tempos actuais propiciam-nos uma **perda de sentido finalístico da existência**, mas aliciam-nos com uma ampla e sedutora personalização, emocional e hedonista, envolvidas num clima de simplismo e facilitação do conforto. Isto acontece pela mercantilização generalizada dos nossos modos de vida, numa **cultura de urgência do sempre mais e melhor**, onde os próprios sistemas de representação do mundo se tornaram simples objectos descartáveis.

Extrapolando a perspectiva de Oswald Spengler, assistimos hoje em dia, ao fenómeno da ocidentalização e americanização, símbolos vivos do empobrecimento da cultura espiritual e da decadência da época fáustica, em cuja dinâmica a aura do saber e do conhecimento se rebaixaram à degeneração do igualitarismo medíocre, da popularização e espectacularidade da vida. Este **rebaixamento** traduz-se no predomínio totalitário da vertente económico-financeira, exercido pelas multinacionais gigantes, as quais sem estarem legitimadas, acabam por exercer um poder quase discricionário, contribuindo para uma escalada desregulamentadora das existências e de uma fragilização progressiva dos indivíduos.

A nossa cultura contemporânea (hipermoderna) está contaminada pela **diversão**, que transforma tudo em jogos para os actores, e passatempos para os espectadores. Os apelos a atitudes reflexivas estão a ser completamente secundarizados, em favor de actos ludicos de participação já pré-definidos. A educação é cada vez mais pensada em termos de diversão. A política é cada vez mais uma encenação, onde as diferenças ideológicas tendem a esbater-se em função dos valores que a imagem que é transmitida consegue veicular. Os museus são pensados em termos de interacções, onde as peças são secundarizadas face à panóplia de meios electrónicos que são colocados ao serviço dos visitantes. A cultura juvenil, está a adquirir valores que enfatizam o conceito de aventura, diversão descomprometida com qualquer projecto de vida mais sólido. A arte moderna tem sido encarada como uma mera diversão.

Neste particular e nunca é demais recordar, Spengler e Ortega abriram as fronteiras da compreensão contemporânea, diria proféticas, no sublinhar dos aspectos essencialmente negativos dos novos tempos para a filosofia da Cultura. As suas invectivas à vulgaridade e ao igualitarismo das massas, e também à extrema racionalidade burocrático-instrumental orientada para as exigências e seduções do mercado e da opinião pública, foram importantes pedras de toque. O optimismo iluminista, racionalista e prometeico de domínio e subjugação da natureza pela razão, acaba vencido pela inexistência metanarrativas que lhe dêem sentido. A problematicidade do risco e da incerteza, vitais, tornam-se um nevoeiro tenebroso que nos tolda o carácter finalístico da existência.

Os tempos actuais antecipados por Spengler e Ortega são, enfim, marcados pelo *pessimismo*. A hipermodernidade é a exacta imagem do estadio de inverno e decadente da cultura spengleriana, onde já nada há a criar, apenas variantes formais que mais não são que ornamentos - 'o mais do mesmo'. A imagem predomina absolutamente, sobre o conteúdo.

Face aos objectivos que presidiram à realização da presente tese, tentou-se abordar a polissemia e a problemática da hipermodernidade, num debate sempre actual entre história e cultura, e sempre numa perspectiva reflexiva, crítica e integradora, feita a partir das mensagens de Spengler e Ortega. A Europa foi o espaço onde se abordou o seu enquadramento próprio, e os séculos XX e XXI, o seu cenário temporal privilegiado.

Como Oswald Spengler assinala, no final de *O Homem e a Técnica*, '*o tempo não pode deter-se; não há retrocessos prudentes, nem renúncias cautelosas (...) o optimismo é cobardia.*'

A **crise** volta a ser a palavra de ordem da vida intelectual, e a Serenidade e resignação voltam a ser os conceitos a reter.

A vida é a infância da nossa imortalidade”

Goethe

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

-A-

ADORNO, Theodor e Horkheimer, Max – *Dialectica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos, Obra Completa 3*, Ediciones Akal S.A., traduzido do original ‘*Gesammelte Schriften 3. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*’ (1947), por Joaquín C. Mielke, Madrid, 1ª edición, 2007.

– *Prosmes - Critique de la culture et société*, Éditions Payot & Rivages, Collection Petite bibliothèque Payot, tradução do original ‘*Prismen*’ (1955), por Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, 2ème édition, 2010.

ALLEE, Julian-Grimau – *Programa del Partido Socialista Unificado de Alemania*, Editorial Zeit im Bild, tradução para o espanhol do original da Intertext Berlin (1976), Dresden, RDA, 1ª edição, 1978.

ANDERSON, Perry – *As Origens da Pós-Modernidade*, Edições 70, Coleção Arte e Comunicação, tradução do original ‘*The Origins of Postmodernity*’, (1998), por Artur Morão, Lisboa, 1ª edição, 2005.

ANTUNES, Manuel – *Do Espírito e do Tempo*, Editora Ática, Lisboa, 1959.

ARVON, Henri – *A Filosofia Alemã*, Publicações Dom Quixote, tradução do original ‘*La Philosophie Allemande*’, por António Reis, Lisboa, 1ª edição, 1972.

ASSOUN, Paul-Laurent – *A Escola de Frankfurt*, Publicações Dom Quixote, tradução do original ‘*L’École de Frankfurt*’ (1987), por Helena Cardoso, Lisboa, 1ª edição, 1989.

-B-

BAUDRILLARD, Jean – *Simulacros e Simulação*, Edições Relógio d’Água, Coleção Antropos, tradução do original ‘*Simulacres et simulation*’ (1981), por Maria João da Costa Pereira, Lisboa, 1ª edição, 1991.

– *Mots de passe, Pauvert/Éditions Fayard*, Collection Livres de Poche, Biblio Essais, 1ère édition, Paris, 2000.

– *A Sociedade de Consumo*, Edições 70, Coleção Arte e Comunicação, tradução do original ‘*La Société de Consommation*’, por Artur Morão, Lisboa, 3ª edição, 2008.

BAUMAN, Zygmunt – *A Vida Fragmentada - Ensaios sobre a Moral Pós-Moderna*, Edições Relógio d'Água, tradução do original *Life in fragments – Essays in Postmodern Morality* (1995), por Miguel Serras Pereira, Lisboa, 1ª edição, 2007.

BENJAMIN, Walter – *A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica*, ou Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política, com introdução de Theodor Adorno, Edições Relógio d'Água, Coleção Antropos, tradução feita a partir da edição da Suhrkamp Verlag (1980) do original *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936-39), por Maria Luz Moita, Lisboa, 1ª edição, 1992.

– *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (version de 1939), Éditions Gallimard, Collection Folio Plus Philosophique, tradução do original *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1939), por Maurice de Gandillac, Paris, 1ère édition, 2000.

BERGSON, Henri – *A Intuição Filosófica*, Edições Colibri, tradução do original *L'intuition philosophique* in Oeuvres, Paris, PUF (1970), por Maria do Céu Patrão Neves, Lisboa, 1ª edição, 1994.

BEUTIN, Wolfgang – *História da Literatura Alemã – das origens à actualidade* (vol. 2), Edições Cosmos, Coleção A Páginas Tantas, tradução feita a partir do original *Deutsche Literaturgeschichte, von den Anfängen bis zur Gegenwart* (1984), por Antonieta Marisa Lopes e outros, Lisboa, 1ª edição, 1994.

BLOOM, Allan – *A Cultura Inculta - Ensaio sobre o declínio da cultura geral*, Publicações Europa-América, Coleção Livros de Bolso, tradução do original *The Closing of the American Mind* (1987), por Francisco Faia, Lisboa, 1ª edição, 2001.

BRANDÃO, Raul – 'O anarquismo', in Revista d'Hoje, n.º 2, de 7 de Janeiro de 1895.

– *Memórias*, (volumes I, II e III), Editores Perspectivas e Realidades, Lisboa, 1ª edição, 1986.

– *O Padre*, Edições Veja - Publicações e Distribuição de Livros e revistas Lda., Coleção Mnesis Cadernos, Lisboa, 1ª edição, 1988.

– *Humus*, Porto Editora, Coleção Portuguesa, Porto, 1ª edição, 1991.

– *A Farsa*, Edições Europa-América, Coleção Livros de Bolso Grandes Obras, Mem-Martins, 1ª edição, 1992.

BRIGHTBILL, Charles K. – *O desafio do Ócio*, Edições Despertar, tradução do original *'The Challenge of Leisure'* (1963), por Maria Bárbara Carmo, Porto, 1ª edição, 1973.

BRUCKNER, Pascal – *A Euforia Perpétua*, Editorial Notícias, Coleção Desejos, tradução do original *'L'euphorie perpétuelle'* (2000) por António Cruz Belo, Lisboa, 1ª edição, 2002.

-C-

CASTILHO, Guilherme de – *Vida e Obra de Raul Brandão*, Livraria Bertrand, Lisboa, 1ª edição, 1978.

COPLESTON, Frederick – *Nietzsche – Filósofo da Cultura*, Livraria Tavares Martins, Coleção Filosofia e Religião, tradução do original *'Friedrich Nietzsche'* (1942), por Eduardo Pinheiro, Porto, 3ª edição, 1979.

-D-

DEBORD, Guy – *La Société du Spectacle*, Éditions Gallimard, Collection Folio, 1ère édition, Paris, 1992.

DILTHEY, Wilhelm – *Oeuvres 3 – L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, tradução do original (1910), por Sylvie Mesure, Les Editions du CERF, Paris, 1ère édition, 1988.

– *Psicologia da Compreensão*, Edições 70, Coleção Textos Filosóficos, tradução do original *'Ideen uber eine beschreibende und zergliedernde Psychologie'* (1968), por Artur Morão, Lisboa, 1ª edição, 2002.

DOBLIN, Alfred – *Berlin Alexanderplatz*, Editions Gallimard, Collection Folio, tradução do original *'Berlin Alexanderplatz'* (1961), por Zoya Motchane, Paris, 2eme edition, 2002.

-F-

FEBVRE, Lucien – *De Spengler a Toynbee: quelques philosophies opportunistes de l'Histoire*, in *'Revue de Métaphysique et de morale'*, Paris, 1936.

FRAGATA, Júlio – *Problemas de Filosofia Contemporânea*, Faculdade de Filosofia de Braga, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1ª edição, 1989.

FINKIELKRAUT, Alain – *A Derrota do Pensamento*, Publicações Dom Quixote, Biblioteca D.Quixote, tradução do original *'La défaite de la pensée'* (1970), por Ana Gama e Teresa Fonseca, Lisboa, 1ª edição, 1988.

FRIEDENTHAL, Richard – *Goethe, sa vie et son temps*, traduzido do original (1960), por Georgette Chatenet, Editions Arthème Fayard, Paris, 1ère edition, 1967.

FUERTE, Pedro Chacon – *Bergson o El tiempo Del Espiritu*, Editorial Cíncel Kapelusz, Madrid, 2ª edición, 1988.

FUKUYAMA, Francis – *O Fim da História e o Último Homem*, Gradiva, tradução do original *The End of History and the Last Man* (1992), por Maria Goes, Lisboa, 4ª edição, 2011.

-G-

GALLO, Max – *Les Clés de l'histoire contemporaine*, Librairie Arthème Fayard, Collections Livres de poche, Paris, 1ère edition, Paris, 2005.

GARDINIER, Patrick – *Teorias da História*, Fundação Calouste Gulbenkian, tradução do original *Theories of History* (1959), por Vítor Matos e Sá, Lisboa, 5ª edição, 2004.

GASSET, Ortega y – *Historia como Sistema* – Editorial Universidade de Brasília, Coleção orteguiana, tradução do original (1935), por Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Cortes Costa, Brasília, 1ª edição, 1982.

– *Goethe, Diltthey*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 2ª edición, 1983.

– *La Rebelión de las Masas*, Espasa-Calpe, Seleccionen Austral, Madrid, 5ª edición, 1984.

– *Meditacion de la tecnica y otros ensayos sobre Ciencia y Filosofia*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 3ª edición, 1984.

– *Meditaciones sobre la literatura y el arte* (la manera española de ver las cosas), Editorial Castalia, Classicos Castalia, Edición de E. Inman Fox, Madrid, 1ª edición, 1987.

– *A Ideia do Teatro*, Editora Perspectiva SA, Coleção Elos, tradução do original *Idea de teatro* (1946), por J. Guinsburg, São Paulo, 1ª edição, 1991.

– *Obras Completas*, tomos I (1902/1915), II (1916), III (1917/1925), Taurus - Santillana Ediciones Generales, S.L. y Fundación José Ortega y Gasset en coedición, Madrid, 1ª edición, 2004.

– *España Invertebrada - bosquejos de algunos pensamientos históricos*, Espasa-Calpe, Seleccionen Austral, Madrid, 4ª edición, 2006.

– *O Que é a Filosofia?*, Biblioteca Editores Independentes, tradução do original *‘Qué es filosofía?’* (1929), por José Bento, Lisboa, 1ª edição, 2007.

– *A desumanização da arte*, Nova Vega, Coleção Passagens, tradução do original *‘La Deshumanización del Arte’* (1925), por Manuela Agostinho e Teresa Canhão, Lisboa, 4ª edição, 2008.

– *El Tema de nuestro tiempo*, Espasa Libros S.L.U., Col. Austral, Madrid, 1ª edición, 2010.

– *El Hombre y la Gente*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 10ª edición, 2010.

GUIDDENS, Anthony – *Sociologia*, Fundação Calouste Gulbenkian, tradução do original *‘Sociology’* (2001), por Alexandra Figueiredo e outros, Lisboa, 6ª edição, 2008.

– *O mundo na era da globalização*, Editorial Presença, tradução do original *‘Runaway World’* (1999), por Saul Barata, Lisboa, 7ª edição, 2010.

GUILLAUME, Paul – *La Psychologie de la Forme*, Flammarion, Collection Champ Psychologique, Paris, 1ª edición, 1979.

-H-

HABERMAS, Jurgen – *Técnica e Ciência como Ideologia*, tradução do original *‘Technik und Wissenschaft als Ideologie’* (1968), por Artur Morão, Edições 70, Coleção Biblioteca da Filosofia Contemporânea, Lisboa, 1ª edição, 1994.

HALÉVY, Daniel – *Nietzsche*, Editions Bernard Grasset, Collection Biblio Essais Livres de poche, Paris, 2ème édition, 2000.

HEGEL, G.W. – *La philosophie de l’histoire*, Librairie Générale Française, La Pochothèque, Livres de poche, tradução do original (1823), por Myriam Bienenstock e outros, Paris, 1ère édition, 2009.

HEINEMANN, Fritz – *A Filosofia no Século XX*, Fundação Calouste Gulbenkian, tradução do original *‘Die Philosophie im XX.Jahrhundert’* (1963), por Alexandre Morujão, Lisboa, 6ª edição, 2008.

HUXLEY, Aldous – *Regresso ao admirável mundo novo*, Edição Livros do Brasil, tradução do original *‘Brave new world revisited’* (1959), por Rogério Fernandes, Lisboa, 1ª edição, 1979.

– *Admirável mundo novo*, Edições Globo, tradução do original ‘*Brave new world*’ (1932), 7ª edição, São Paulo, 2000.

-J-

JOLIVET, Regis – *As Doutrinas Existencialistas*, Editora Tavares Martins, tradução do original ‘*Les Doutrines Existencialistes*’ (1953), por António Queirós, Porto, 1ª edição, 1955.

-K-

KRAUS, Karl – *Os últimos dias da Humanidade*, Antígona Editores Refractários, tradução do original ‘*Die Letzten Tage der Menschheit*’, in *Die Fackel* (1926), por António Sousa Ribeiro, Lisboa, 1ª edição, 2003.

-L-

LACROIX, Michel – *A Ideologia do New Age*, Edições Instituto Piaget, Coleção Biblioteca Básica da Ciência e Cultura, tradução do original ‘*L’Idéologie du New Age*’ (1996), por Joana Chaves, 1ª edição, Lisboa, 2000.

LEDENT, Roger – *Ce que Pascal a vraiment dit*, Marabout Université, Verviers (Belgique), 1ère edition, 1975.

LIPOVETSKY, Gilles – *A Era do Vazio*, Relógio de Água, Coleção Antropos, tradução do original ‘*L’Ere du Vide*’ (1985), por Miguel Serras Pereira e Ana Luisa Faria, Lisboa, 1ª edição, 1988.

– *O Império do Efêmero*, Publicações Dom Quixote, tradução do original ‘*L’Empire de l’éphémère*’, por Regina Louro (1987), Lisboa, 1ª edição, 1989.

– *A Felicidade Paradoxal* – Ensaio sobre a Sociedade do Hiperconsumo, Edições 70, tradução do original ‘*Le Bonheur Paradoxal*’ (2006), por Patrícia Xavier, 2ª edição, 2007.

– (com) Sebastien, Charles – *Les Temps hypermodernes*, Éditions Grasset & Fasquelle, Biblio Essais, Collection Livre de Poche, Paris, 2ème édition, 2008.

– (com) Serroy, Jean – *A Cultura Mundo-Resposta a uma Sociedade desorganizada*, Edições 70, tradução do original ‘*La Culture-Monde. Réponse à une Société Désorientée*’ (2008), por Victor Silva, Lisboa, 1ª edição, 2010.

– *O Crepúsculo do Dever*, Publicações D.Quixote, tradução do original ‘*Le Crépuscule du Devoir*’ (1992), por Fátima Gaspar e Carlos Gaspar, Lisboa, 4ª edição, 2010.

– *O Ecrã Global*, Edições 70, tradução do original '*L'écran global. Culture-médias et cinéma à l'âge hypermoderne*' (2007), por Luis Filipe Sarmiento, Lisboa, 1ª edição, 2010.

LYOTARD, Jean-François – *A Condição Pós-Moderna*, Gradiva, Coleção Trajectos, tradução do original '*La Condition Postmoderne*' (1984), por José Navarro, Lisboa, 1ª edição, 1989.

-M-

MACHADO, Álvaro Manuel – *Raul Brandão entre o Romantismo e o Modernismo*, Instituto de Cultura Portuguesa, Biblioteca Breve, Lisboa, 1984.

MANN, Thomas – *Essais – 'Freud et la pensée moderne' et 'Mon temps'*, Aubier-Flammarion, tradução do original '*Freud in der Modernen Geistesgeschichte*', '*Meine Zeit*' (1929 e 1950), por Louis Leibrich, Paris, 1ère edition, 1970.

-N-

NIETZSCHE, Friedrich – *Ecce Homo*, Guimarães Editores, tradução do original '*Ecce homo: wie man wird, was man ist*' (1888) e prefácio de José Marinho, Lisboa, 5ª edição, 1984.

-O-

ONFRAY, Michel – *La Puissance d'exister (manifeste hedoniste)*, Editions Grasset & Fasquelle, Collection Biblio essais- livre de poche, Paris, 1ère edition, 2006.

-P-

PASCAL, Blaise – *Pensées-extraits*, Librairie Larousse, Collection Nouveaux Classiques Larousse, Paris, 6ème edition, 1981.

PEYLET, Gérard – *La littérature fin-de-siècle de 1884 a 1898 – entre décadentisme et modernité*, Librairie Vuibert, Collection Thématique/Lettres, Paris, 1994.

PIRES, Maria Laura Bettencourt – *Teorias da Cultura*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2ª edição, 2006.

-Q-

QUENTAL, Antero de – *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, Editora Ulmeiro, Coleção Oitocentos anos de história, Lisboa, 1ª edição, 1994.

-R-

REIS, Carlos – *Literatura Portuguesa Moderna e Contemporânea*, Universidade Aberta, Lisboa, 1ª edição, 1989.

-S-

SCHWANTZ, Dietrich – *CULTURA – Tudo o que é preciso saber*, Publicações D.Quixote, Coleção Livros de Hoje, tradução do original '*Bildung Alles, was man wissen muss*' (1998), por Lumir Nahodil, Lisboa, 11ª edição, 2008.

SEBESTYEN, Victor – *REVOLUÇÃO 1989 – A Queda do Império Soviético*, Edição presença, tradução do original '*Revolution 1989 – The Fall of the Soviet Empire*' (2009), por Alberto Gomes, Lisboa, 1ª edição, 2009.

SIMMEL, Georg – *El Individuo y la libertad – ensayos de crítica de la cultura*, Ediciones Peninsula, Colección Historia/Ciencia/Sociedad (n.º 198), do original '*Das Individuum und die Freiheit*', tradução de Salvador Mas, Barcelona, 1ª edición, 1986.

– *La Tragédie de la culture*, Editions Rivages, Rivages poche/Petite Bibliothèque, tradução do original '*Der begriff und die Tragodie der Kultur*' (1911), por Sabine Cornille e Philippe Ivernel, Paris, 2006.

– *Psicologia do Dinheiro e outros ensaios*, Edições texto & grafia, tradução do original '*Zur Psychologie des Geldes*' (1900), por Artur Morão, Lisboa, 1ª edição, Lisboa, 2009.

SPENGLER, Oswald – *A Decadência do Ocidente- esboço de uma Morfologia da História Universal*, edição condensada do original '*Der Untergang des Abendlandes (gekürzte Ausgabe)*', (1918) de Helmut Werner e tradução de Herbert Caro, Zahar Editores, Coleção Biblioteca da Cultura Histórica, Rio de Janeiro, 2ª edição, 1973.

– *Le déclin de l' Occident – esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, tomos I, II e III, edição traduzida do original '*Der Untergang des Abendlandes (gekürzte Ausgabe)*' por M.Tazerout, Éditions Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1ère edition, Paris, 1978.

– *O Homem e a Técnica*, Guimarães Editores, Coleção Filosofia & Ensaios, tradução do original '*Der Mensch und die Technik*' (1931), por João Botelho, Lisboa, 1ª edição, 1990, e 2ª edição, 1993.

– *La Decadencia de Occidente – bosquejo de una morfologia de la Historia Universal* (tomos I e II), Editorial Espasa Calpe S.A. Col. Austral - Ciencias y Humanidades, edição traduzida

do original *Der Untergang des Abendlandes* (1918), por Manuel G. Morente, Madrid, 5ª edición, 2009.

-T-

TOFFLER, Alvin – *Choque do Futuro*, Edição Livros do Brasil, Coleção Vida e Cultura, tradução do original *Future Shock* (1970), por Fernanda Pinto Rodrigues, Lisboa, 1ª edição, 1976.

– *A Terceira Vaga*, Edição Livros do Brasil, Coleção Vida e Cultura, tradução do original *The Third Wave* (1980), por Fernanda Pinto Rodrigues, Lisboa, 1ª edição, 1984.

– *Previsões e Premissas*, Edição Livros do Brasil, Coleção Vida e Cultura, tradução do original *Previews & Premises* (1983), por Fernanda Pinto Rodrigues, Lisboa, 1ª edição, 1987.

– *Os Novos Poderes*, Edição Livros do Brasil, Coleção Vida e Cultura, tradução do original *Powershift* (1990), por Fernanda Pinto Rodrigues, Lisboa, 1ª edição, 1991.

– *Criando uma Nova Civilização*, Edição Livros do Brasil, Coleção Vida e Cultura, tradução do original *Creating a new Civilization* (1995), por Fernanda Pinto Rodrigues, Lisboa, 1ª edição, 1995.

-U-

UNAMUNO, Miguel de – *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Akal Editor, Madrid, 1ª edition, 1983.

-V-

VATTIMO, Gianni – *A Sociedade Transparente*, Editora Relógio d'Água, tradução do original *La Società Transparente* (1989), por Hossein Shooja e Isabel Santos, Lisboa, 1ª edição, 1992.

VENTURINI, Garcia – *Filosofia de la Historia*, Editora Gredos, Madrid, 1ª edición, 1972.

VICO, Giambattista – *Ciência Nova*, Fundação Calouste Gulbenkian, tradução do original *Principii di Scienza Nuova* (1744), por Jorge Vaz de Carvalho, Lisboa, 1ª edição, 2005.

-Z-

ZUBIRI, Xavier – *Cinco Lecciones de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1ª édition, 1991.

APÊNDICE

Foram efectuadas explorações temáticas *web* no corpo da tese, transcrevendo-se as passagens dos *sites* consultados e a sua reprodução nesta tese (páginas citadas entre parêntesis):

- cyberbiologiaecybermedicina

(pp. 155-157)

- morpheusonline/Flavio_Boaventura.htm

(pp.289-290):

BOAVENTURA, Flávio “*Sócrates era afinal um grego?*” in ‘Morpheus’
(<http://www.unirio.br>)

- revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewfile/3161/2434

(pp.175-178)

- urs.bira.nom.br/autor7alemanha/Oswald_spengler.htm

(p.159)

- wikipedia (marcuse/br)

(p.194)

- <http://espectativas.wordpress.com/2007711/>

(pp.285-286):

in BRAGA, Orlando “*A probabilidade da Europa*”

- <http://postmoderno.sites.uol.com.br>

(pp.276-277):

- <http://www.revista.agulha.nom.br/ag4spengler.htm>

(p.159):

in LUCCHESI, Marco “*Spengler:uma poética da história*”

- www1.folha.uol.com.br/folha

(p.291):

in publifolha/ult/10037u352100.shtml

- www.ambito_juridico.com.br/site/index

(p.189):

- www.efdeportes.com

(pp.249 e 268):

in ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de, “O lazer na pós-modernidade”

- www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/filos/anexos/27932-27942-1-PB.pdf

(p.189):

in MIRANDA, Sandro Ari Andrade de, “Notas sobre a alienação do trabalho intelectual e o novo dilema de Prometeu”

- www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/articles/article.php?id=48

(pp.153-154):

- www.humaniversidade.com.br

(pp.265-269):

in BAPTISTA, Gabriel Baldo e LEMOS, Sandra Monteiro, “Estética massificada e Cultura do Consumo”.

ÍNDICE TEMÁTICO

- Aldeia global, 149, 229
- Alemanha, 17, 18, 35, 44, 98, 108, 138, 150,
156, 163, 164, 173, 187, 191, 193,
194, 197, 287
- Alienação, 5, 6, 18, 24, 39, 106, 135, 149,
157, 162, 179, 183, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 214, 227, 228, 230,
241, 270, 278
- Analogia (s), 52, 54, 67, 69, 72, 75, 77, 78,
90, 143, 158, 218, 224, 253, 263
- Angústia (s), 22, 29, 38, 39, 55, 103, 207,
215, 216, 262, 268, 286, 296
- Apeiron, 84, 90
- Apolíneo (a), 75, 83, 84, 171, 172
- Arte, 8, 79, 80, 84, 95, 111, 127, 163, 171,
190, 193, 225, 226, 227, 228, 239,
249, 259, 268, 269, 270, 297
- Banalidade, 103, 208, 221, 249, 288
- Berlim, 14, 18, 100, 107, 151, 164, 172, 173,
174, 187, 194, 199, 201, 212
- Campo (s), 2, 11, 27, 39, 46, 57, 71, 80, 81,
89, 95, 115, 124, 131, 133, 134, 142,
143, 144, 148, 150, 152, 162, 163,
164, 169, 171, 194, 198, 200, 214,
234, 237, 243, 245
- Capitalismo, 26, 30, 112, 134, 141, 157, 165,
171, 173, 190, 191, 196, 197, 204,
205, 217, 219, 223, 225, 235, 238,
250, 254, 259, 281, 284, 286, 293,
295
- Cepticismo, 27, 133, 135, 174, 196, 209, 235,
288
- Cesarismo, 81, 172, 235
- Ciclo (s), 3, 23, 31, 33, 46, 57, 67, 70, 74, 77,
81, 84, 85, 90, 111, 159, 151, 224,
244, 248
- Cidade, 28, 36, 78, 80, 81, 98, 107, 109, 110,
124, 131, 134, 142, 160, 162, 164,
171, 172, 174, 188, 224, 225, 227,
246
- Ciência (s), 12, 16, 26, 29, 32, 38, 46, 50, 58,
60, 63, 66, 67, 69, 70, 74, 82, 88, 105,
142, 143, 148, 150, 152, 159, 163,
165, 173, 175, 178, 186, 188, 189,
190, 192, 207, 224, 285
- Cinema, 14, 42, 106, 202, 203, 212, 226, 227,
228, 229, 239, 259, 273
- Circunstância, 8, 9, 14, 17, 21, 22, 34, 66,
113, 114, 115, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 126, 127, 150, 153, 177,
182, 206, 211, 212, 223, 224, 240,
254, 266, 296
- Civilização, 4, 5, 6, 7, 10, 19, 20, 55, 56, 61,
63, 71, 74, 76, 78, 79, 81, 82, 84, 85,
86, 87, 89, 90, 94, 95, 105, 107, 108,
109, 111, 115, 120, 128, 130, 131,
133, 137, 138, 139, 141, 143, 144,
147, 148, 149, 150, 151, 152, 159,
162, 172, 181, 183, 186, 202, 204,
209, 219, 221, 235, 239, 263, 281,
283, 284, 285, 286, 287, 289, 291

- Compreensão, 8, 9, 11, 16, 18, 21, 32, 37, 38, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 54, 59, 60, 66, 68, 69, 70, 74, 75, 119, 137, 144, 181, 182, 186, 187, 193, 263, 265, 283, 288, 291, 297
- Comunicação, 4, 14, 20, 26, 41, 98, 104, 106, 140, 148, 151, 152, 155, 167, 170, 176, 180, 186, 191, 203, 212, 221, 229, 231, 235, 236, 237, 247, 256, 260, 273, 275, 276, 279, 295
- Conhecimento, 4, 16, 21, 26, 27, 32, 38, 40, 41, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 58, 60, 63, 64, 66, 68, 70, 75, 80, 81, 84, 115, 117, 119, 120, 123, 126, 128, 181, 193, 206, 220, 225, 226, 229, 230, 232, 236, 242, 247, 265, 277, 281, 283, 291, 296
- Consumismo, 9, 28, 166, 184, 204, 206, 232, 281
- Contemporânea (s), 5, 17, 22, 24, 28, 44, 61, 81, 88, 92, 119, 126, 132, 133, 134, 149, 152, 153, 156, 169, 170, 187, 207, 208, 215, 217, 222, 224, 230, 234, 246, 248, 256, 260, 269, 271, 274, 276, 288, 296, 297
- Convivência, 25, 119, 127, 208, 211
- Crise, 2, 3, 5, 10, 14, 18, 24, 25, 27, 30, 44, 61, 62, 78, 81, 83, 88, 95, 96, 103, 107, 119, 121, 123, 126, 129, 132, 136, 140, 141, 144, 157, 163, 165, 175, 181, 202, 203, 207, 209, 210, 213, 216, 218, 219, 237, 244, 263, 279, 280, 281, 282, 287, 288, 289, 291, 297
- Cronológico (tempo), 30, 72, 286
- Cultura hipermoderna, 10, 20, 222, 231, 257, 283
- Cultura Moderna, 90, 140, 165, 175, 231
- Cultura objectiva, 93, 165, 167, 179
- Cultura subjectiva, 87, 165, 167, 169, 179, 213, 247
- Cultura pós-Moderna, 7, 61, 138, 140, 176, 179, 234, 237, 271, 290, 291
- Decadência, 2, 4, 5, 6, 10, 14, 16, 17, 18, 23, 27, 30, 33, 40, 44, 55, 57, 62, 65, 67, 68, 71, 73, 78, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 104, 108, 112, 115, 117, 119, 121, 123, 124, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 156, 159, 160, 161, 166, 170, 179, 186, 188, 190, 198, 210, 215, 234, 239, 241, 262, 263, 277, 279, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 289, 290, 296
- Declínio, 7, 57, 68, 72, 85, 86, 91, 95, 108, 109, 122, 139, 142, 157, 161, 162, 211, 238, 267, 287, 295
- Democracia, 6, 23, 36, 64, 123, 135, 150, 169, 172, 183, 194, 224, 289
- Demo-liberal (sociedade), 258, 281, 284, 289, 292, 293
- Desafio (-resposta), 44, 138, 139
- Desejo, 4, 10, 21, 28, 35, 39, 61, 90, 94, 105, 129, 133, 167, 199, 203, 204, 206, 215, 219, 221, 230, 231, 238, 241, 245, 246, 254, 265, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 280, 281, 282, 284, 287, 288, 292, 293, 294, 295
- Despersonalização, 23, 162, 166

- Destino, 5, 6, 9, 23, 24, 34, 38, 39, 46, 53, 61, 62, 63, 65, 66, 69, 72, 73, 74, 76, 77, 84, 89, 90, 94, 106, 108, 119, 123, 136, 138, 141, 142, 143, 159, 185, 223, 240, 244, 267, 280, 283, 285, 286, 287
- Desumanização, 23, 96, 148, 162
- Deus, 27, 38, 52, 53, 79, 86, 94, 99, 101, 102, 134, 167, 168, 186, 234, 264, 280
- Dever, 80, 97, 106, 140, 146, 160, 226, 230, 231, 263, 266, 267, 277, 290, 292, 294
- Devir, 6, 13, 17, 23, 31, 35, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 53, 54, 61, 62, 66, 68, 72, 73, 75, 76, 82, 83, 85, 89, 114, 115, 117, 118, 127, 138, 141, 144, 236, 285
- Dinheiro, 6, 7, 14, 21, 64, 80, 81, 89, 90, 92, 96, 104, 131, 134, 135, 140, 151, 157, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 179, 189, 190, 212, 219, 226, 227, 230, 231, 232, 235, 260, 264, 269, 270, 283, 284, 287, 288, 292
- Direcção, 3, 5, 36, 39, 40, 43, 63, 66, 67, 68, 73, 74, 77, 104, 124, 142, 154, 192, 296, 197, 200, 207, 263, 264, 271, 286
- Ditadura, 6, 21, 81, 122, 131, 134, 150, 172, 189, 209, 219, 225, 235, 248, 269, 284
- Divertimento, 4, 22, 80, 81, 145, 203, 209, 212, 220, 226, 228, 229, 267, 268, 279
- Dominação, 21, 39, 91, 109, 118, 148, 150, 155, 156, 165, 171, 180, 189, 192, 191, 193, 212, 224, 225, 230, 260, 287
- Drama, 7, 65, 96, 97, 115, 134, 153, 161, 185, 287, 290
- Ecrã, 4, 19, 80, 105, 203, 212, 226, 231, 232, 237, 242, 259, 273
- Efemeridade, 11, 51, 64, 223, 239, 252, 265, 267, 277
- Élan (vital), 39, 42, 43, 44
- Elites, 122, 123, 126, 158, 235
- Emoção, 96, 104, 261, 274, 277
- Especialização, 19, 26, 107, 171, 177, 196, 201, 202, 248
- Espírito, 2, 11, 12, 18, 27, 28, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 43, 48, 49, 55, 56, 58, 59, 60, 64, 69, 77, 78, 81, 86, 88, 96, 104, 106, 109, 110, 111, 113, 114, 120, 121, 123, 127, 131, 135, 136, 137, 141, 147, 148, 165, 167, 169, 170, 176, 177, 189, 205, 216, 226, 227, 235, 236, 247, 248, 249, 255, 260, 265, 266, 268, 269, 280, 284, 287, 288, 290
- Espontaneidade, 8, 9, 42, 43, 188, 214
- Estado, 17, 23, 24, 26, 36, 41, 51, 55, 63, 69, 80, 83, 87, 89, 100, 123, 125, 127, 133, 138, 139, 140, 147, 152, 161, 162, 168, 174, 187, 188, 194, 196, 197, 198, 199, 207, 231, 235, 238, 253, 258, 260, 262, 269, 280
- Estética, 30, 50, 54, 64, 110, 128, 144, 163, 221, 228, 231, 268, 275
- Estrutura, 4, 5, 6, 11, 37, 44, 51, 52, 58, 63, 75, 82, 102, 103, 114, 117, 119, 124,

- 135, 137, 159, 188, 190, 195, 200,
227, 235, 238, 248, 260, 261
- Eterno retorno, 17, 38, 39, 47, 133
- Ética, 4, 8, 21, 28, 50, 80, 86, 88, 97, 123,
125, 130, 136, 145, 146, 151, 155,
184, 186, 211, 212, 245, 262, 277,
287, 289
- Euforia, 97, 243, 247, 248, 264, 266, 267
- Evidência, 10, 25, 32, 65, 112, 134, 154, 196,
226, 244, 294
- Evolução, 6, 32, 33, 48, 55, 57, 63, 79, 80,
89, 94, 104, 105, 107, 116, 124, 155,
156, 157, 159, 184, 194, 212, 234,
236, 248, 267, 285
- Experiência (s), 4, 8, 24, 25, 31, 42, 45, 48,
49, 52, 56, 59, 60, 63, 65, 69, 70, 80,
81, 84, 107, 110, 111, 113, 114, 116,
123, 128, 147, 149, 152, 153, 157,
163, 176, 180, 182, 184, 203, 228,
242, 243, 248, 265, 268, 282
- Expressão, 5, 6, 7, 10, 13, 14, 22, 30, 31, 44,
52, 55, 57, 60, 61, 62, 67, 74, 75, 76,
77, 83, 85, 95, 99, 101, 111, 113, 115,
116, 118, 123, 125, 134, 141, 146,
154, 160, 161, 162, 163, 168, 170,
178, 180, 182, 183, 190, 195, 204,
224, 235, 237, 239, 243, 246, 256,
269, 270, 281, 284, 294
- Expressionismo, 95
- Facto (-s), 5, 9, 13, 25, 28, 32, 37, 39, 43, 46,
47, 50, 51, 53, 58, 61, 65, 67, 68, 68,
69, 70, 76, 80, 81, 88, 91, 102, 103,
104, 106, 111, 112, 115, 116, 123,
134, 142, 142, 150, 150, 154, 155,
170, 170, 181, 182, 182, 216, 217,
226, 228, 231, 238, 244, 244, 246,
257, 260, 263, 264, 272, 273, 276,
277, 290, 293
- Falsa Consciência, 191, 293
- Fáustico (-a, -as), 2, 7, 14, 17, 44, 75, 78, 81,
83, 84, 87, 91, 93, 94, 95, 131, 137,
141, 169, 170, 172, 175, 182, 186,
219, 239, 257, 270, 277, 281, 296
- Felicidade, 5, 7, 12, 22, 27, 28, 32, 55, 61, 94,
95, 105, 145, 146, 168, 170, 171, 176,
185, 212, 218, 221, 223, 230, 231,
247, 248, 249, 257, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 275, 280, 281,
282, 283, 290, 292
- Filosofia, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 16, 26, 30, 31, 32, 33,
343, 35, 36, 37, 42, 44, 45, 46, 47, 48,
52, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 69,
70, 75, 79, 82, 83, 85, 86, 91, 93, 95,
96, 103, 112, 115, 117, 118, 119, 124,
140, 143, 144, 153, 158, 161, 162,
165, 174, 180, 187, 203, 204, 234,
235, 239, 240, 252, 255, 265, 266,
269, 278, 279, 280, 283, 284, 285,
291, 293, 297
- Fisionomia (fisiognômica), 9, 31, 138, 143,
170, 171, 285
- Frankfurt (Escola), 22, 31, 103, 150, 162, 186,
187, 192, 198, 224, 225, 226
- Futuro, 3, 4, 6, 11, 12, 20, 29, 36, 37, 29, 36,
37, 38, 39, 42, 51, 55, 62, 67, 86, 89,
94, 95, 111, 118, 126, 135, 136, 138,
142, 144, 145, 146, 147, 149, 152,
161, 164, 174, 176, 178, 182, 210,
211, 215, 238, 243, 255, 257, 263,

- 265, 274, 282, 283, 284, 288, 289,
294, 295, 296
- Geração, 22, 31, 92, 115, 116, 117, 123, 127
- Gestalt (teoria), 57, 58
- Globalização, 9, 11, 12, 14, 25, 30, 173, 182,
189, 206, 212, 235, 249, 283, 290,
292, 295
- Hedonismo, 2, 9, 18, 24, 92, 161, 221, 228,
241, 242, 252, 265, 266, 288, 292,
294
- Hiperconsumo, 5, 186, 249, 273
- Hiperdemocracia (das massas), 157, 208, 289
- Hipermodernidade, 2, 3, 4, 7, 9, 10, 19, 20,
21, 28, 151, 182, 188, 223, 234, 236,
237, 241, 244, 246, 258, 269, 278,
281, 282, 283, 286, 294, 297
- Hiper-realidade, 102, 224, 246, 249, 259, 260,
262, 294
- História, 2, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 16, 17, 18,
21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32,
33, 35, 36, 37, 40, 44, 46, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 53, 57, 58, 60, 61, 62, 63,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 85, 89, 90,
93, 95, 108, 109, 113, 115, 116, 118,
119, 121, 123, 125, 126, 127, 132,
134, 137, 138, 139, 141, 142, 143,
144, 148, 149, 152, 153, 155, 157,
158, 159, 161, 162, 170, 181, 182,
206, 210, 227, 234, 236, 239, 240,
242, 243, 244, 254, 258, 263, 280,
281, 282, 283, 284, 285, 286, 287,
289, 292, 297
- Historicidade, 31, 47, 48, 49, 52, 53, 59, 118,
181, 244
- Historicismo, 16, 44, 46, 47, 55, 66, 234
- Homem-massa, 9, 13, 22, 106, 110, 122, 125,
129, 153, 183, 186, 191, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 211, 226, 232,
269, 280, 288, 289
- Humanidade, 5, 12, 27, 32, 33, 41, 44, 51, 55,
57, 63, 69, 71, 76, 79, 86, 96, 97, 106,
108, 119, 134, 136, 142, 143, 146,
150, 151, 153, 154, 156, 157, 158,
175, 176, 223, 235, 238, 244, 266,
281, 284, 289, 292
- Humanismo, 34, 96, 177, 195, 252
- Idade Antiga, 36, 51, 69, 75
- Idade Média, 27, 36, 51, 69, 75, 86, 206
- Idade Moderna, 51, 55, 69, 75
- Idealismo, 55, 114, 121
- Identidade (s), 12, 88, 140, 143, 148, 184,
213, 217, 237, 239, 242, 244, 253,
273, 277, 296
- Ideologia (s), 11, 12, 16, 35, 86, 88, 108, 142,
147, 153, 188, 189, 190, 206, 207,
209, 211, 220, 224, 225, 230, 232,
233, 236, 237, 245, 248, 251, 255,
258, 259, 261, 264, 266, 269, 270,
281, 288, 293
- Igualdade, 12, 28, 32, 39, 47, 108, 137, 199,
252, 267, 281, 290, 292
- Iluminismo, 12, 32, 46, 52, 93, 103, 180, 187,
207, 213, 224, 278, 287, 289
- Imagem, 5, 6, 11, 16, 40, 41, 54, 56, 58, 59,
62, 63, 73, 75, 76, 77, 80, 82, 83, 84,

- 85, 87, 93, 94, 104, 105, 110, 134, 135, 139, 142, 167, 171, 174, 181, 186, 190, 193, 197, 203, 208, 209, 211, 212, 213, 219, 220, 221, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 236, 237, 241, 245, 246, 247, 248, 252, 259, 270, 271, 272, 273, 280, 284, 285, 291, 297
- Imediatismo, 9, 20, 270, 292
- Impessoalidade, 133, 141, 149, 164, 167, 168, 173
- Incondicionado, 54
- Inconsciente (s), 3, 44, 54, 55, 90, 95, 151, 203, 225, 253
- Individualismo, 4, 24, 25, 28, 163, 179, 189, 199, 209, 211, 216, 223, 237, 241, 254, 288, 289
- Industria (cultural), 140, 180, 203
- Industrialismo, 21, 93, 95, 96, 132, 190, 234
- Informação, 9, 14, 20, 26, 97, 102, 103, 104, 105, 133, 155, 203, 204, 223, 230, 236, 242, 247, 250, 251, 252, 256, 257, 258, 273, 276, 293, 295
- Instante (-aneidade), 4, 8, 9, 14, 18, 38, 41, 43, 97, 158, 167, 206, 216, 227, 229, 236, 243, 247, 271, 279
- Internet, 14, 105, 148, 149, 202, 229, 247, 295
- Intuição, 2, 11, 40, 41, 42, 43, 78, 79, 120, 162, 264
- Irracionalismo, 55, 96, 202
- Jornal (-is), 14, 99, 100, 104, 105, 106, 133, 135, 170, 183, 192, 202
- Jornalismo, 96, 112, 229
- KR (Konservative Revolution), 70, 107, 108, 111
- Lei, 13, 17, 33, 41, 47, 57, 58, 62, 66, 67, 76, 82, 115, 138, 139, 141, 142, 145, 215, 251, 263, 281, 284, 285, 287
- Liberalismo, 11, 108, 112, 123, 125, 126, 183, 254
- Liberdade, 4, 10, 16, 17, 28, 32, 36, 40, 48, 61, 90, 99, 101, 107, 114, 118, 119, 123, 125, 147, 149, 158, 164, 165, 168, 169, 170, 183, 189, 190, 191, 199, 204, 206, 211, 212, 216, 218, 226, 238, 240, 241, 242, 256, 262, 266, 276, 278, 279, 281, 286, 288, 295
- Linearidade, 29, 62, 70, 102, 281
- Linguagem, 6, 16, 28, 40, 41, 43, 77, 92, 103, 104, 113, 141, 146, 165, 179, 192, 238, 259
- Livro (s), 4, 105, 124, 147, 149, 164, 169, 179, 226, 229, 231, 241, 264, 266, 280
- Logos, 62, 115, 120, 127, 180, 285
- Lucro, 80, 102, 134, 158, 162, 188, 202, 219, 231, 270, 288
- Máquina, 7, 17, 19, 52, 61, 92, 93, 94, 130, 131, 136, 137, 148, 155, 156, 157, 162, 191, 248, 251, 258, 260, 292
- Marburgo, 17, 18, 21, 120, 121
- Marxismo, 12, 13, 112, 152, 253
- Massa, 2, 30, 57, 58, 79, 89, 103, 111, 112, 116, 119, 122, 124, 125, 126, 140, 156, 169, 170, 180, 182, 183, 187, 191, 196, 205, 206, 207, 209, 219,

- 223, 229, 237, 248, 251, 255, 256,
260, 269, 273, 275, 276, 288, 289
- Massificação, 18, 19, 45, 140, 192, 208, 234,
241, 288,
- Matéria, 4, 6, 30, 32, 42, 58, 62, 82, 86, 93,
127, 131, 137, 142, 156, 191, 229,
244, 249, 284
- Materialismo, 87
- Mecanicismo, 165, 287
- Mercadoria, 11, 120, 172, 188, 218, 225, 227,
233, 237, 270, 291
- Método, 5, 17, 43, 44, 53, 58, 60, 82, 108,
114, 117, 142, 158, 192, 240, 253,
287
- Moda, 3, 4, 28, 29, 80, 150, 179, 185, 197,
206, 208, 218, 219, 220, 221, 223,
232, 237, 238, 239, 240, 245, 246,
250, 251, 256, 257, 271, 272, 273,
274, 275, 280, 294, 295
- Modernidade, 2, 3, 12, 20, 27, 28, 29, 48, 55,
62, 107, 109, 111, 112, 173, 187, 13,
213, 261, 268, 269, 278, 294
- Moral, 8, 17, 28, 33, 36, 39, 54, 56, 87, 88,
97, 121, 122, 125, 141, 143, 144, 145,
147, 160, 163, 174, 184, 208, 216,
238, 240, 241, 244, 252, 263, 264,
265, 268, 269, 271, 272, 285, 287,
288, 289, 290
- Mundo, 2, 4, 5, 6, 8, 9, 13, 18, 21, 23, 26, 29,
30, 31, 32, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 44,
46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 59,
60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72,
73, 75, 76, 78, 79, 82, 83, 86, 87, 89,
90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102,
106, 107, 111, 112, 114, 115, 118,
120, 121, 123, 127, 128, 129, 130,
131, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
141, 142, 143, 146, 147, 148, 149,
150, 152, 153, 154, 157, 158, 163,
164, 170, 173, 180, 181, 182, 185,
186, 188, 189, 190, 192, 197, 199,
201, 202, 203, 204, 207, 208, 213,
214, 215, 218, 221, 226, 227, 229,
235, 239, 240, 241, 248, 251, 257,
258, 259, 260, 262, 267, 268, 273,
275, 277, 279, 280, 285, 287, 288,
289, 290, 291, 295, 296
- Nação, 17, 24, 35, 51, 67, 68, 108, 122, 123,
124, 125, 126, 128, 164, 235, 245
- Narcisismo, 4, 140, 240, 252
- Natureza, 5, 6, 14, 16, 17, 25, 26, 31, 33, 34,
37, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 56, 58,
59, 61, 66, 69, 72, 73, 76, 79, 82, 83,
85, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 112,
115, 126, 127, 132, 134, 136, 137,
141, 142, 143, 152, 154, 155, 156,
160, 172, 175, 176, 178, 180, 182,
188, 193, 195, 214, 215, 228, 230,
239, 241, 244, 256, 268, 275, 281,
284, 285, 289, 290, 295, 297
- Necessidade, 13, 29, 37, 39, 43, 48, 51, 52,
53, 63, 68, 70, 72, 73, 76, 78, 81, 82,
89, 90, 92, 104, 108, 13, 116, 118,
123, 126, 127, 128, 130, 143, 147, 153,
165, 167, 168, 171, 172, 176, 177,
180, 203, 204, 212, 221, 225, 240,
244, 248, 251, 252, 25, 255, 269, 270,
276, 279, 285, 286
- Nihilismo, 18, 27, 57, 143, 223, 260, 261, 280
- Nova Objectividade (mov,) , 163

- Objecto, 3, 4, 5, 31, 36, 38, 43, 48, 51, 52, 55, 69, 70, 72, 74, 85, 90, 94, 102, 108, 119, 120, 145, 154, 164, 169, 170, 171, 193, 203, 204, 205, 215, 223, 225, 227, 230, 233, 234, 240, 241, 249, 250, 251, 260, 262, 266, 270, 271, 272, 278, 279, 281, 288, 291, 293
- Opinião Pública, 24, 104, 206, 212, 217, 225, 245, 297
- Orgânico-vitalista, 72, 286
- Pan-vitalismo, 56
- Paradigma (s), 3, 4, 6, 7, 10, 11, 12, 19, 21, 28, 33, 57, 65, 70, 75, 127, 140, 151, 161, 172, 196, 208, 224, 230, 258, 259, 263, 279, 281, 290, 294, 295
- Passado, 2, 6, 17, 18, 28, 36, 37, 42, 47, 51, 62, 63, 64, 66, 69, 70, 71, 77, 92, 118, 123, 126, 129, 180, 182, 184, 185, 204, 206, 210, 238, 255, 271, 2752, 288, 289, 292
- Pensamento, 7, 14, 17, 18, 22, 25, 29, 31, 32, 35, 37, 42, 44, 49, 51, 55, 57, 60, 62, 64, 69, 70, 79, 88, 92, 101, 103, 106, 113, 114, 115, 119, 120, 123, 130, 134, 135, 144, 152, 153, 154, 159, 167, 17, 172, 180, 181, 183, 186, 189, 190, 191, 193, 202, 218, 224, 230, 239, 241, 265, 270, 289
- Percepção, 56, 58, 68, 127, 149, 157, 227, 276
- Perspectivismo, 127, 180, 181, 224, 6, 38, 132, 141, 162, 163, 174, 243, 281, 289, 290, 297
- Pessimismo, 6, 15, 38, 132, 141, 162, 163, 174, 243, 281, 289, 290, 297
- Política, 6, 11, 14, 71, 77, 79, 80, 81, 95, 104, 105, 106, 107, 109, 122, 134, 140, 144, 150, 152, 155, 169, 170, 171, 172, 184, 188, 190, 191, 192, 194, 198, 199, 200, 203, 204, 206, 208, 210, 216, 217, 223, 224, 230, 235, 236, 237, 255, 284, 291, 293, 296
- Positivismo, 5, 39, 46, 48, 49, 95, 176, 187, 287, 290, 291
- Pós-Modernidade, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 11, 12, 17, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 45, 83, 84, 87, 109, 137, 144, 173, 175, 179, 187, 193, 206, 210, 215, 216, 222, 224, 234, 236, 249, 251, 252, 261, 277, 287, 295
- Pragmatismo, 7, 11, 187, 215, 254, 257, 261, 262, 269, 277
- Prazer, 11, 21, 24, 29, 38, 81, 135, 165, 166, 184, 204, 223, 229, 231, 242, 245, 247, 248, 249, 252, 254, 259, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 277, 279, 293, 295
- Presente, 9, 12, 20, 24, 28, 29, 41, 42, 50, 52, 62, 84, 103, 116, 118, 129, 130, 139, 145, 148, 152, 153, 156, 159, 174, 175, 176, 182, 184, 206, 215, 218, 224, 234, 237, 243, 247, 249, 250, 257, 262, 263, 269, 274, 279, 288, 295, 297
- Progresso, 3, 4, 5, 6, 11, 12, 16, 25, 28, 29, 32, 33, 34, 55, 62, 63, 64, 72, 86, 88, 94, 96, 108, 110, 113, 122, 130, 132, 137, 140, 142, 146, 151, 156, 164,

- 175, 176, 180, 185, 187, 189, 192,
195, 196, 201, 207, 216, 236, 238,
242, 244, 252, 259, 262, 267, 281,
283, 294, 295
- Providência, 36, 46, 66, 76
- Psicologia da Compreensão, 49, 68
- PSUA (RDA), 193, 194, 195, 196, 197, 199,
200, 202, 203
- Publicidade, 99, 105, 135, 206, 223, 228, 229,
231, 239, 243, 256, 270, 272, 274,
291, 294
- Racionalismo, 5, 8, 47, 55, 56, 95, 115, 118,
121, 136, 176, 190, 240, 287
- Rádio, 4, 25, 106, 202, 203, 226
- Razão histórica, 6, 7, 37, 45, 46, 49, 60, 62,
114, 115, 118, 129, 181, 240, 288,
289, 294
- Razão instrumental, 23, 187, 196, 198, 201,
220, 224, 283
- Razão prática, 121, 201
- Razão vital, 7, 8, 9, 11, 112, 114, 115, 118,
127, 180, 181, 182, 211
- Renascimento, 36, 80, 239
- Revolução, 26, 28, 66, 70, 80, 95, 107, 108,
134, 146, 148, 157, 194, 195, 198,
206, 208, 210, 217, 241, 248, 253,
258, 266, 279, 290, 292, 295
- Romantismo, 11, 52, 72, 111
- Rússia, 70, 71, 86, 98, 99, 100, 101, 111, 150,
163
- Sentimento, 4, 5, 6, 9, 10, 13, 20, 76, 77, 79,
93, 95, 96, 103, 107, 109, 112, 120,
121, 127, 128, 143, 162, 166, 177,
178, 184, 188, 204, 213, 224, 239,
241, 248, 254, 268, 270, 277, 281,
289
- Serenidade, 71, 96, 98, 141, 142, 265, 270,
290, 297
- Símbolo (s), 27, 42, 74, 75, 77, 84, 85, 92,
131, 134, 186, 197, 214, 220, 227,
249, 251, 271, 288, 292, 296
- Sistema, 4, 5, 13, 18, 21, 26, 30, 33, 47, 48,
49, 52, 58, 69, 79, 86, 87, 90, 116,
119, 146, 147, 148, 153, 169, 170,
171, 174, 182, 188, 190, 191, 192,
193, 196, 198, 199, 201, 202, 204,
206, 212, 214, 215, 219, 220, 224,
230, 246, 254, 257, 260, 262, 276,
277, 283, 284, 286, 294, 295
- Socialização, 218, 246, 256
- Sociedade de Consumo, 23, 26, 28, 145, 224,
233, 24, 245, 251, 271, 272, 273
- Sociedade pós-Industrial, 12, 19, 236, 237,
254
- Sociologia, 144, 163, 173
- Super-Homem, 39, 75, 258
- Técnica, 17, 18, 26, 40, 56, 61, 84, 87, 89, 91,
92, 93, 94, 97, 102, 103, 105, 106,
107, 112, 127, 128, 130, 133, 134,
135, 136, 137, 140, 141, 144, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 160, 161,
162, 164, 165, 166, 167, 171, 172,
173, 175, 176, 177, 178, 180, 182,
186, 188, 189, 190, 192, 193, 194,
196, 207, 209, 214, 215, 221, 222,
226, 227, 228, 231, 236, 238, 247,
258, 263, 269, 277, 281, 283, 297

Tecnologia, 9, 26, 29, 93, 94, 149, 151, 155,
 157, 173, 175, 176, 177, 178, 198,
 190, 207, 212, 223, 242, 247, 249,
 260, 268, 287, 292, 293, 294

Televisão, 14, 25, 145, 185, 203, 212, 226,
 229, 247, 275

Tempo livre, 145, 203, 221, 244, 254, 258,
 276

Tendência, 3, 35, 36, 40, 44, 67, 79, 88, 91,
 97, 105, 110, 115, 129, 133, 137, 149,
 156, 170, 174, 182, 219, 220, 231,
 237, 252, 262, 277, 290, 292, 293

Teoria Crítica, 152

Terrorismo (s), 149, 156, 213

Totalidade, 3, 43, 50, 52, 53, 56, 58, 59, 62,
 63, 69, 110, 145, 181, 204, 227, 236

Tradição, 34, 35, 54, 64, 71, 80, 106, 116,
 141, 144, 164, 170, 181, 192, 206,
 228, 246, 288, 290, 295

União Europeia, 130, 140, 150, 287

União Soviética, 194, 197, 287

Unidade, 24, 32, 40, 50, 52, 55, 56, 67, 62,
 63, 65, 75, 80, 110, 116, 119, 120,
 124, 127, 130, 138, 140, 165, 236,
 250

Unidimensional (homem), 13, 152, 159, 160,
 188, 189, 192, 193, 209, 210, 231

Uniformização, 106, 162, 209, 225, 288

Utilitarismo, 21, 23, 92, 162, 211, 277

Vaga, 7, 19, 94, 97, 110, 175, 182, 201, 202,
 230, 243, 280, 295

Valor (es), 3, 9, 14, 19, 21, 24, 25, 27, 29, 31,
 38, 39, 44, 50, 52, 55, 62, 63, 64, 67,
 68, 70, 71, 80, 81, 86, 87, 88, 96, 98,
 102, 103, 107, 108, 111, 126, 130,
 131, 133, 134, 144, 159, 162, 163,
 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173,
 176, 178, 183, 184, 189, 190, 195,
 196, 211, 215, 217, 219, 220, 225,
 226, 227, 228, 230, 231, 235, 239,
 243, 244, 250, 251, 252, 254, 255,
 258, 261, 266, 269, 272, 273, 276,
 277, 278, 279, 286, 287, 288, 289,
 290, 292, 293, 294, 297

Verdade, 3, 4, 10, 12, 16, 18, 19, 25, 26, 27,
 29, 38, 39, 43, 44, 51, 52, 57, 62, 69,
 70, 74, 81, 87, 97, 98, 99, 100, 101,
 102, 117, 120, 130, 134, 139, 151,
 152, 153, 154, 158, 169, 175, 176,
 180, 181, 184, 189, 192, 197, 203,
 220, 222, 226, 230, 232, 236, 237,
 238, 239, 244, 253, 256, 260, 261,
 262, 264, 268, 277, 281, 289

Vídeo, 14, 26, 259

Violência, 81, 85, 91, 96, 97, 103, 106, 126,
 187, 192, 203, 208, 211, 217, 288

Vitalismo, 16, 30, 37, 117, 155, 289

Weimar, 31, 95, 103, 105, 106, 108, 152, 159,
 163

INDICE REMISSIVO

- Adorno, Theodor, 23, 110, 152, 179, 180,
189, 203, 204, 225, 291
- Anaximandro, (Mileto), 78
- Anderson, Perry, 243, 245, 256, 262
- Aristóteles, 153
- Baudrillard, Jean, 21, 26, 28, 31, 156, 224,
230, 235, 249, 251, 252, 254, 257,
259, 260, 261, 271, 272, 278, 294
- Bauman, Zygmunt, 261, 276
- Beck, Ulrich, 156, 212, 222
- Benjamin, Walter, 176, 188, 193
- Bergson, Henri, 16, 21, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 44, 83, 120
- Blondel, Maurice, 44
- Bloom, Allan, 179, 207, 210, 224, 280
- Brandão, Raul, 160, 161, 163, 174
- Bruckner, Pascal, 247, 248, 263, 266, 268
- Cervantes, Miguel de, 123, 128
- César, Júlio, 77
- Cohen, Hermann, 18, 120
- Danilevski, Nikolai, 70, 71
- Descartes, René, 40, 79, 112, 119, 183
- Dilthey, Wilhelm, 16, 18, 37, 44, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 63,
65, 66, 67, 68, 69, 113
- Doblin, Alfred, 95, 96, 110, 114
- Epicuro, 78, 79, 265
- Ford, Henry, 147, 149
- Freud, Sigmunt, 55, 95, 253
- Fukuyama, Francis, 197, 281, 292
- Galileu, (Galilei), 78, 79, 253
- Gasset, José Ortega y, 2, 10, 11, 13, 16, 17,
23, 37, 44, 45, 53, 54, 59, 63, 66, 68,
88, 91, 92, 103, 109, 112, 118, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 126, 127,
128, 153, 154, 155, 180, 181, 182,
206, 208, 211, 212, 218, 219, 223,
224, 234, 239, 269, 283, 286, 287,
291, 294
- Giddens, Anthony, 156
- Goethe, Johann Wolfgang, 5, 6, 18, 33, 53,
76, 78, 82, 128, 142, 143, 298
- Grosz, George, 163
- Habermas, Jurgen, 26, 152, 176, 188, 189,
192, 246
- Hartmann, Von (Eduard), 44, 54, 55, 114
- Hegel, G, F, W, , 12, 32, 35, 36, 47, 48, 50,
54, 79, 281
- Heraclito, (de Éfeso), 39, 62
- Herder, Johannes Gottfried, 16, 32, 33, 34,
35, 46, 57, 244, 283
- Honecker, Erich, 187, 197, 199
- Horkheimer, Max, 152, 176, 189, 291
- Huxley, Aldous, 144, 145, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 152, 154, 212
- Junger, Ernst, 95, 106, 152, 163

- Junger, Frederick Georg, 107
 Kant, Immanuel, 30, 32, 33, 35, 37, 78, 79,
 118, 119, 121, 241
 Kierkegaard, Soren, 63
 Klages, Ludwig, 44, 54, 56, 57
 Kraus, Karl, 95, 96, 97, 103, 104, 106, 114,
 129, 162
 Krause, Klaus Christian, 119, 120, 129, 130
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 48
 Lipovetsky, Gilles, 2, 7, 10, 14, 21, 28, 31,
 64, 80, 88, 97, 102, 147, 151, 154,
 156, 161, 183, 188, 192, 203, 204,
 212, 213, 215, 218, 220, 221, 222,
 226, 228, 229, 231, 237, 241, 242,
 243, 246, 251, 252, 254, 256, 257,
 259, 262, 263, 272, 273, 274, 276,
 278, 279, 280, 289
 Lyotard, Jean François, 26, 87, 235, 237, 238
 Marcuse, Herbert, 152, 188, 189, 190, 191,
 192, 193, 231
 Marx, Karl, 12, 79, 234
 Morente, Manuel, 14
 Natorp, Paul, 120
 Newton, Isaac, 79, 82, 142
 Nietzsche, Friedrich, 17, 21, 37, 38, 39, 44,
 63, 78, 79, 95, 106, 107, 175, 235,
 277, 289, 290, 291
 Onfray, Michel, 254, 270
 Pascal, Blaise, 21, 22, 263
 Platão, 78, 150, 155, 165
 Rousseau, Jean-Jacques, 79
 Schopenhauer, Arthur, 54, 55, 63, 79, 266
 Simmel, Georg, 18, 21, 44, 63, 109, 127, 133,
 163, 164, 165, 167, 168, 171, 173,
 174, 175, 176, 269
 Sócrates, 8, 79, 289
 Sorokin, Pitirim, 70, 85, 86, 87, 88
 Spengler, Oswald, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13,
 14, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 26, 28, 29,
 39, 40, 44, 45, 46, 47, 53, 54, 55, 57,
 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85,
 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 104,
 105, 106, 108, 109, 111, 115, 117,
 118, 119, 123, 127, 129, 130, 131,
 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
 141, 142, 143, 144, 145, 147, 150,
 152, 154, 156, 158, 159, 160, 162,
 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171,
 172, 174, 176, 179, 181, 182, 189,
 190, 192, 209, 213, 215, 216, 223,
 224, 227, 234, 235, 239, 240, 258,
 260, 262, 263, 266, 270, 283, 284,
 285, 286, 287, 290, 291, 292, 296,
 297
 Stirner, Max, 79
 Toffler, Alvin, 7, 19, 26, 190
 Toynbee, Arnold, 44, 67, 138, 139, 234
 Unamuno, Miguel de, 14, 126
 Vattimo, Gianni, 46
 Vico, Giambattista, 16, 36, 46, 47, 49, 57, 66,
 67, 68, 180, 283
 Voltaire, François Marie Arouet, 31, 268
 Zenão, (Eleia), 40, 265